TDV İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ 24. CİLT

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR
(القاضى عبد الجبّار)

Ebü'l-Hasen Kādı'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî (ö. 415/1025)

Basra Mu'tezilesi'nin ünlü kelâmcısı ve Şâfiî fakihi.

Batı İran'daki Hemedan bölgesinin Esedâbâd mevkiinde dünyaya geldi. Bazı kaynaklarda doğum yerinin Esterâbâd (Gürgân) olarak gösterilmesi doğru değildir (İsnevî, I, 354). 415'te (1025) doksan yaşını aşmış olarak öldüğü göz önünde bulundurularak 320-325 (932-937) yılları arasında dünyaya geldiğini söylemek mümkündür (*EI²* [İng.], I, 59; *EIr.*, I, 116). Bu sebeple onun doğum tarihini 359 (970) olarak veren kaynakların (*Hediyyetü'l-ʿârifîn*, I, 498; Kehhâle, V, 78) isabet etmediği anlaşılmaktadır.

Kādî Abdülcebbâr ilk öğrenimini bölgesinde bulunan hadis âlimlerinden ders alarak tamamladı. Bu dönemde itikadda Eş'ariyye'yi, fıkıhta Şâfiî mezhebini benimsemişti. 346'da (957) Basra'ya giderek burada Mu'tezile ekolünün âlimlerinden Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin talebesi Ebû İshak İbrâhim b. Ayyâş'ın derslerine katıldı ve ondan etkilenerek Mu'tezile mezhebine geçti. Bir süre Ebû Ahmed b. Seleme'den ders aldı. Ardından dönemin Mu'tezile âlimi ve Hanefî hukukçusu Ebû Abdullah el-Basrî'den ilim öğrenmek üzere Bağdat'a geçti, ancak Ebû Abdullah ona Şâfiî mezhebinde kalmasını tavsiye ederek kendi ders halkasına almadı. Bununla birlikte Kādî Abdülcebbâr'ın telif ve tedrîs faaliyetine bu fakihin yanında başladığı, bazı eserlerini onun gözetimi altında kaleme aldığı kaydedilmektedir. Onun ilmî faaliyetlerde bulunmak üzere gittiği diğer ilim merkezleri arasında Askerimükrem ve Râmhürmüz gibi şehirleri de saymak mümkündür.

Dönemin Büveyhî hükümdarı Müeyyedüddevle'nin danışmanı olan ve Mu'tezile âlimlerini himaye etmekle tanınan Sâhib b. Abbâd'ın daveti üzerine İsfahan'a giden Kādî Abdülcebbâr burada onun himayesinde düzenlenen ilim ve sohbet meclislerine katıldı, bazı Ehl-i sünnet âlimleriyle ilmî tartışmalarda bulundu. Sâhib b. Abbâd vezir olunca Abdülcebbâr'ı Rey şehrine davet ederek kādılkudâtlık makamına tayinini sağladı. Kādî Abdülcebbâr'ın görev alanı önceleri Kazvin, Zencan, Kum ve Demâvend bölgelerini kapsarken daha sonra bunlara Cürcân ve Taberistan da eklendi. Devrin yöneticilerinin mülhidlere reddiyeler yazmakla görevlendirdiği, onları takip ve yargılama konusunda kendilerine yetki verdiği kelâmcılar arasında Kādî Abdülcebbâr da bulunmaktaydı (*DİA*, XXII, 94). Müeyyedüddevle'nin ölümünden sonra hükümdar olan Fahrüddevle döneminde de bir süre vezirlik görevini sürdüren Sâhib b. Abbâd'ın Abdülcebbâr'a olan teveccühü devam etti. Ancak onun ölümü üzerine (385/995) Kādî Abdülcebbâr, Fahrüddevle'nin emriyle malları müsadere edilerek kādılkudâtlık görevinden azledildi. Abdülcebbâr'ın hayatının geri kalan kısmını Rey'de telif ve tedrîs faaliyetinde bulunarak geçirdiği bilinmektedir. Kaynaklar onun 389 (999) yılında hacca gittiğini, dönüşte kısa bir süre Bağdat'ta kaldığını, hayatının sonlarına doğru bir yıl kadar Kazvin'de yaşadığını kaydetmektedir. Kādî Abdülcebbâr 415 yılının Zilkade ayında (Ocak 1025) Rey şehrinde vefat etti ve burada defnedildi.

Kādî Abdülcebbâr'ın nâdiren adlarını belirttiği kelâm alanındaki hocaları arasında Ebû İshak İbrâhim b. Ayyâş ile Ebû Abdullah el-Basrî gibi Mu'tezile âlimleri yer almaktadır. Her ikisinin de İbn Hallâd el-Basrî kanalıyla Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin öğrencisi olması Abdülcebbâr'ın düşünce yapısının oluşmasında Ebû Ali el-Cübbâî ile oğlu Ebû Hâşim'in etkili olduğunu göstermektedir. Kendilerine sık sık atıfların yer aldığı Kādî Abdülcebbâr'a ait kitaplar, eserleri günümüze ulaşmayan bu iki Mu'tezile âliminin kelâm görüşleri hakkında bilgi edinme imkânı sağlamaktadır.

Abdülcebbâr'ın ders halkasından istifade ederek yetişen pek çok âlim vardır. İbnü'l-Murtazâ ve Hâkim el-Cüşemî, Mu'tezile ekolünün on ikinci tabakasının tamamına yakın kısmının onun arkadaşları ve öğrencilerinden oluştuğunu belirtirler (Hâkim el-Cüşemî, s. 382-391; İbnü'l-Murtazâ, s. 116-119). Bunlar arasında Basra ekolünün son temsilcilerinden Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, fıkıh usulü alanında *el-Muʿtemed* adlı eseriyle tanınan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, hocasının eserini *el-Mecmûʿ fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf* adıyla şerheden İbn Metteveyh, hocasının imâmet konusundaki görüşlerine reddiye yazan Şerîf el-Murtazâ, adı, daha çok Kādî Abdülcebbâr'a nisbet edilen *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse* isimli eser dolayısıyla bilinen Kıvâmüddin Mankdîm ve Ebû Yûsuf el-Kazvînî gibi şahsiyetleri saymak mümkündür.

Eserleri. Kādî Abdülcebbâr'ın İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarıyla ilgili altmışa yakın eserinin bulunduğu kaydedilmektedir. Ancak bunların büyük bir kısmının mevcudiyeti henüz tesbit edilememiştir (eserlerinin ayrıntılı bir listesi için bk. *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse* neşredenin girişi, s. 13-36). **1. *Müteşâbihü'l-Ḳur'ân**.** İki yazma nüshasına dayanılarak Adnân Muhammed Zerzûr tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1969). **2. *Tenzîhü'l-Ḳur'ân** *ʿani'l-meṭâʿin*.** Kur'an tertibine göre düzenlenmiş olup Kādî Abdülcebbâr'ın hatalı kabul ettiği yorum ve tefsirleri incelediği eser, Râgıb el-İsfahânî'nin *Muḳaddimetü't-tefsîr*'iyle birlikte yapılmış baskısı yanında (Kahire 1326, 1329) Beyrut'ta da neşredilmiştir (ts., Dârü'n-nehdati'l-hadîse). **3. *Teşbîtü delâ'ili'n-nübüvve**.** Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı (Şehid Ali Paşa, nr. 1575) bilinen yegâne nüshasına dayanılarak Abdülkerîm Osman tarafından yayımlanmıştır (I-II, Beyrut 1966). **4. *el-Muġnî**** *fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl*. Mu'tezile kelâmının günümüze intikal eden en önemli eseri olup yirmi ciltten oluştuğu tahmin edilen yazma nüshalarının ele geçirilebilenleri on altı cilt halinde neşredilmiştir (Kahire 1382-1385/1962-1965). **5.** *el-Muḫtaṣar fî uṣûli'd-dîn*. *el-Muġnî*'de geniş olarak ele alınan konuların Sâhib b. Abbâd'ın isteği üzerine müellif tarafından özetlenmesiyle oluşan eseri Muhammed Amâre *Resâ'ilü'l-ʿadl ve't-tevḥîd* içinde yayımlamıştır (I, 161-253; Kahire 1971). **6.** *Fażlü'l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile*. Bazı kelâm konularının yanı sıra Mu'tezile ekolüne yöneltilen eleştirilere de cevap veren ve Mu'tezile ricâli hakkında bilgi içeren eser, Fuâd Seyyid tarafından Ebü'l-Kāsım el-Belhî (Kâ'bî) ve Hâkim el-Cüşemî'ye ait risâlelerle birlikte neşredilmiştir (s. 137-350; Tunus 1393/1974).

Kaynaklarda Kādî Abdülcebbâr'a izâfe edilmekle birlikte ona aidiyeti ve yayımda esas alınan nüshaların otantikliği konusunda şüpheler bulunan iki eser daha yayımlanmıştır: a) ***Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse****. Mu'tezile'nin beş temel prensibinin ele alındığı eseri Abdülkerîm Osman Kādî Abdülcebbâr'a nisbet ederek yayımlamışsa da (Kahire 1384/1965) Abdülcebbâr üzerine çalışma yapan Batılı araştırmacılar sözü edilen kitabın, müellifin *el-Uṣûlü'l-ḫamse* adlı eserinin Zeydî öğrencisi Kıvâmüddin Mankdîm tarafından yapılan şerhi olduğunu ileri sürmektedir. b) *el-Mecmûʿ fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*. Kādî Abdülcebbâr'ın *el-Muḥîṭ bi't-teklîf*'ine ta-

lebesi İbn Metteveyh tarafından yapılan şerhtir. Eseri eksik olarak Ömer es-Seyyid Azmî (bk. bibl.) ve Jean Jozef Houben (Beyrut 1965) Kādî Abdülcebbâr'a izâfe edip yayımlamış, daha sonra kitabın II. cildini Daniel Gimaret ve Jean Jozef Houben İbn Metteveyh'e nisbet ederek neşretmiştir (Beyrut 1986).

Kādî Abdülcebbâr'ın kaynaklarda adı geçen ve bir kısmının yazma nüshaları günümüze ulaşan diğer eserleri de şunlardır: **1.** *el-Emâlî fi'l-ḥadîs̱.* Nüshalarının Yemen, British Museum ve Vatikan'da bulunduğu kaydedilen eser üzerinde (Kādî Abdülcebbâr, *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, neşredenin girişi, s. 20; Abdülfettâh Lâşîn, s. 49, 815) Ebü'l-Fazl Şemseddin Ca'fer b. Ahmed tarafından *Niẓâmü'l-ḳavâʿid (fevâʾid) ve taḳrîbü'l-murâd li'r-râʾid* adıyla bir düzenleme gerçekleştirilmiştir (*Keşfü'ẓ-ẓunûn*, I, 165; *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, I, 499; Brockelmann, I, 344; Sezgin, I, 625). **2.** *el-Muʿtemed fî uṣûli'd-dîn.* Müellifin *el-Muḫtaṣar fî uṣûlü'd-dîn*'i ile aynı eser olması muhtemeldir (yazma nüshası için bk. Sezgin, I, 626). **3.** *Risâle (et-Teẕkire) fî (ʿilmi)-'l-kîmiyâ.* Brockelmann ve Fuat Sezgin tarafından kaydedilen ve Hindistan'daki Râmpûr Devlet Kütüphanesi ile (Kîmiyâ, nr. 9) Haydarâbâd Âsâfiyye Kütüphanesi'nde nüshaları bulunduğu belirtilen eserin (Brockelmann, I, 344; Sezgin, I, 625) Kādî Abdülcebbâr'a aidiyeti şüphelidir. **4.** *Mesʾele fi'l-ġaybe.* İsnâaşeriyye inancına göre on ikinci imamın ölmeden insanlar arasından ayrılıp gizlenmesini konu edinen risâlenin bir nüshası Vatikan Kütüphanesi'nde (nr. 1028/2) bulunmaktadır (Brockelmann, I, 344; Sezgin, I, 625). **5.** *el-Muḥîṭ fi't-tefsîr.* Kaynaklarda hacimli bir tefsir kitabı olduğu kaydedilir (Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, s. 97; İbn Teymiyye, *Muḳaddime fî uṣûli't-tefsîr*, s. 34; İbn Hacer, III, 387; Süyûtî, s. 59). **6.** *Reddü'n-naṣârâ* (İbn Teymiyye, *er-Red ʿale'l-manṭıḳıyyîn*, I, 150; *Keşfü'ẓ-ẓunûn*, I, 838; Steinschneider, s. 114). **7.** *el-ʿUmed.* Müellif *el-Muġnî*'nin çeşitli ciltlerinde bu eserine atıfta bulunmuş (XVI, 95, 356; XVII, 84, 92, 113, 151, 152, 189, 218, 273, 305, 312, 314, 320, 337; XX, 2, 258), ayrıca öğrencisi Ebü'l-Hüseyin el-Basrî *el-Muʿtemed fî uşûli'l-fıḳh*'ının önsözünde eseri şerhettiğini bildirmiştir (I, 7; ayrıca bk. Abdülvehhâb Hallâf, tercüme edenin girişi, s. 83). *Şerḥu'l-ʿUmed*, Vatikan Kütüphanesi'nde mevcut (nr. 1100) bir nüshasına dayanılarak Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd tarafından yayımlanmıştır (Medine 1410; bk. DİA, X, 327). **8.** *en-Nihâye fî uṣûli'l-fıḳh.* Müellifin bizzat atıfta bulunduğu eserlerinden olup (*el-Muġnî*, V, 165; XVII, 102, 327; XX/2, 258; ayrıca bk. İbnü'l-Murtazâ, s. 113; Sezgin, I, 626) kitaptan bazı pasajların Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *el-Muʿtemed*'inde yer aldığı bilinmektedir (I, 494; II, 749). Fuat Sezgin'in, *el-İḫtilâf fî uṣûli'l-fıḳh* adıyla kaydederek başlığının *el-Ḫilâf beyne'ş-Şeyḫayn* olmasını muhtemel gördüğü ve bir nüshasının Vatikan Kütüphanesi'nde (nr. 1100) olduğunu belirttiği eser muhtemelen bu kitaptır. **9.** *Kitâbü'd-Ders.* Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *el-Muʿtemed*'inde bu eserden alıntılar bulunmaktadır (I, 208, 247, 434, 437; II, 492, 499, 509, 580, 629, 676, 785, 792, 919; ayrıca bk. Sezgin, I, 626). Kādî Abdülcebbâr'ın bunların dışında *Naḳżü'l-Lümaʿ*, *Naḳżü'l-mûciz*, *el-Menʿ ve't-temânuʿ*, *el-ʿAskeriyyât*, *İḫtiyârâtü'l-edille*, *el-Ḫârezmiyyât*, *el-Fiʿl ve'l-fâʿil*, *el-Mesâʾilü'l-vâride ʿalâ Ebî ʿAlî ve Ebî Hâşim*, *Naḳżü'l-İmâme*, *en-Nîsâbûriyyât* adlı eserlerinin bulunduğu bizzat kendisi tarafından (*el-Muġnî*, IV, 302; VI, 2, 259; XIV, 417; XVI, 304; XX, 2, 258) ve bazı kaynaklarca belirtilmektedir.

Literatür. Kādî Abdülcebbâr yaşadığı dönemden itibaren ilim dünyasında geniş yankı uyandıran bir âlimdir. Abdülcebbâr'ın öğrencisi Şerîf el-Murtazâ, hocasının imâmet konusundaki görüşlerine reddiye olarak *Kitâbü'ş-Şâfî fi'l-İmâme* adıyla bir eser kaleme almıştır. Zeydî âlimi Ca'fer b. Ahmed, *en-Naḳż ʿalâ ṣâḥibi'l-Muḥîṭ* adlı eserini *el-Muḥîṭ bi't-teklîf* hakkında yazmıştır (*DİA*, VI, 546). Kādî Abdülcebbâr'ın bazı eserlerinin neşrini gerçekleştiren Abdülkerîm Osman, *Naẓariyyetü't-teklîf* adlı doktora tezinde (Beyrut 1391/1971) müellifin kelâma dair görüşlerini inceler. Abdülkerîm Osman, tezinin Abdülcebbâr'ın hayatı, eserleri ve ilmî şahsiyetine ayırdığı bölümünü *Ḳāḍi'l-ḳuḍât ʿAbdülcebbâr el-Hemeẕânî* başlığıyla müstakil olarak yayımlamıştır (Beyrut 1967). George F. Hourani, Kādî Abdülcebbâr'ın ahlâk anlayışındaki İslâmî akılcılığı *Islamic Rationalism: The Ethics of ʿAbd al-Jabbār* adlı çalışmasında vurgular (Oxford 1971). Guy Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes: ʿAbd al-Jabbār et ses devanciers* başlıklı hacimli eserinde (Paris 1974) Abdülcebbâr'ın İran'daki düalist telakkilere yaklaşımını ele alır. Aynı müellifin benzer konulara temas ettiği "Sabeens et idolatres selon 'Abd al-Jabbar" (*MIDEO*, XII [Kahire 1974], s. 13-47) ve "Les doctrines des chrétiens dans le 'Moghni' de 'Abd al-Jabbar" (*a.g.e.*, XVI [Beyrut 1983], s. 9-30) adlı iki makalesi daha bulunmaktadır. Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı konusundaki tartışmaları, Kādî Abdülcebbâr'ın görüşleri çerçevesinde inceleyen bir çalışma da Jan R. T. M. Peters tarafından gerçekleştirilmiştir (*God's Created Speech: A Study in Speculative Theology of the Muʿtazilī Qāḍi'l-Quḍāt Abū'l-Ḥasan ʿAbd al-Jabbār bn Aḥmad al-Hamaḏānī*, Leiden 1976). Hüsnî Zeyne'nin de *el-ʿAḳl ʿinde'l-Muʿtezile: Taṣavvurü'l-ʿaḳl ʿinde'l-Ḳāḍî ʿAbdi'l-cebbâr* adlı bir çalışması vardır (Beyrut 1978). Abdülcebbâr'ın hayatı ve fikirleri konusunda bir doktora tezi hazırlayan Abdüssettâr er-Râvî, *el-ʿAḳl ve'l-ḥürriyye: Dirâse fî fikri'l-Ḳāḍî ʿAbdi'l-cebbâr el-Muʿtezilî* adıyla bir eser kaleme almıştır (Beyrut 1400/1980). Abdülfettâh Lâşîn tarafından hazırlanan *Belâġatü'l-Ḳurʾân fî âs̱âri'l-Ḳāḍî ʿAbdilcebbâr ve es̱eruhû fi'd-dirâsâti'l-belâġa* adlı doktora tezi (Kahire 1978) *el-Muġnî*'nin XVI. cildini teşkil eden "İʿcâzü'l-Ḳurʾân" bölümü esas alınarak yapılmıştır. M. Bernand ise Kādî Abdülcebbâr'ın bilgi teorisini *Le problème de la connaissance d'après le Muġnī du Qāḍī ʿAbd al Ğabbār* adlı eserinde incelemektedir (Algiers 1982). Bernand'ın "Nouvelles remarques sur l'iğma' chez le Qāḍī ʿAbd al-Ğabbār" başlıklı bir makalesi de vardır (*Arabica*, XIX [Leiden 1972], s. 78-82). Ayrıca Shlomo Pines, "Gospel Quatations and Cognate Topics in ʿAbd al-Jabbār's Tathbīt in Relation to Early Christian an Judaeo-Christian Readings and Traditions" başlığıyla bir makale yazmıştır (*Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, IX [Jerusalem, 1987], s. 195-278). Samuel Miklos Stern, Abdülcebbâr'ın *Tes̱bîtü delâʾili'n-nübüvve* adlı eserinde yer alan hıristiyan teolojisine yönelik tenkit ve değerlendirmeleriyle ilgili olarak "Quatations from Apocryphal Gospels in 'Abd al-Jabbār" ve "Abd al-Jabbār's Account of How Christ's Religion Was Falsified by the Adoption of Roman Customs" adlı iki makale yayımlamıştır (*Journal of Theological Studies*, XVIII [1967], s. 34-57; XIX [1968], s. 128-176). Michael Schwarz, "The Qāḍī ʿAbd al-Ğabbārs Refutations of the Ašʿarite Doctrine of ʿAcquisition' (Kasb)" adlı makalesinde Kādî Abdülcebbâr'ın Eş'ariyye'nin kesb anlayışına yönelik eleştirilerini incelemektedir (*IOS*, VI [1976], s. 229-263). Daniel Gimaret, Abdülcebbâr'a izâfe edilerek ya-

yımlanan *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse* adlı eser etrafındaki tereddütleri "Les uṣūl Al-Ḫamsa du Qāḍī ʿAbd al-Ğabbār et leurs commentaires" başlıklı makalesinde ele almaktadır (*AI*, XV [1979], s. 47-96). Judith K. Hecker, "Some Notes on Kitāb al-Tawlīd from the Mughnī of the Qāḍī ʿAbd al-Jabbār" başlıklı makalesinde (*Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, II [1980], s. 281-319), *el-Muġnî*'nin IX. cildini teşkil eden "Kitâbü't-Tevlîd"in neşrinde tesbit ettiği bazı yanlış okumalara yönelik tashih önerilerinde bulunmaktadır. Richard M. Frank, "The Autonomy of Human Agent in Teaching of ʿAbd al-Ğabbār" adlı makalesinde (*Le Museon*, XCV/3-4 [1982], s. 323-356) Kâdî Abdülcebbâr'ın insan fiili ve irade hürriyeti anlayışını incelemektedir. E. J. Rosenthal, müellifin imâmet görüşünü "Abd al-Jabbār on the Imāmete" başlıklı makalesinde (*Logos Islamikos: Studia Islamico in Honorem Georgii Michaelis Wickens*, ed. R. M. Savory – D. A. Agius, Toronto 1984, s. 207-218), B. Abrahamov ise *el-Muġnî*'ye dayanarak onun ecel konusundaki görüşlerini "The Appoiented Time of Death (ağal) According to ʿAbd al-Ğabbār: Annotated Translation of Al-Mugnī vol. XI. pp. 3-26" (*IOS*, XIII [1993], s. 7-38), lutuf kavramı hakkındaki görüşlerini de "Abd al-Jabbār's Theory of Divine Assistance (Lutf)" (*Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, XVI [1993], s. 41-58) adlı makalelerinde ele almaktadır. Kâdî Abdülcebbâr'ın i'câzü'l-Kur'ân'a dair görüşlerini Yûsuf Rahmân, "The Miraculous Nature of Muslim Scripture: A Study of 'Abd al-Jabbār's I'cāz al-Qur'ān" başlıklı makalesinde incelemiştir (*IS*, XXXV/4 [1996], s. 409-424). Abdülcebbâr hakkında Türkiye'de gerçekleştirilen çalışmaların bir kısmı da şöyle sıralanabilir: Metin Bozkuş, *Kâdî Abdülcebbâr ve Tefsiri Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Metâin Adlı Eserinin Tahlili* (yüksek lisans tezi, 1990, EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Mustafa Sabri Ak, *Kâdî Abdülcebbâr ve Mu'tezile Tefsirindeki Yeri* (yüksek lisans tezi, 1992, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Orhan Şener Koloğlu, *Kâdî Abdülcebbâr'da Adalet Anlayışı* (yüksek lisans tezi, 2000, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA :

Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, I-XX, tür.yer.; a.mlf., *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, neşredenin girişi, s. 13-36; a.mlf., *Müteşâbihü'l-Ḳur'ân* (nşr. Adnân M. Zerzûr), Kahire 1969, neşredenin girişi, I, 7-68; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâʿ ve'l-mü'ânese* (nşr. Ahmed Emîn – Ahmed ez-Zeyn), Kahire 1939, I, 141-142; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Muʿtemed fî uṣûli'l-fıḳh* (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dımaşk 1384/1964, I, 7; Hatîb, *Târîḫu Baġdâd*, XI, 113-115; Hâkim el-Cüşemî, *Şerḥu'l-ʿuyûn* (nşr. Fuâd Seyyid, *Fażlü'l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile* içinde), Tunus 1393/1974, s. 365-369, 382-391; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-ʿAvâṣım* (nşr. Ammâr C. et-Tâlibî), Cezayir 1394/1974, s. 97; İbn Teymiyye, *Muḳaddime fî uṣûli't-tefsîr*, Beyrut 1390, s. 34; a.mlf., *er-Red ʿale'l-manṭıḳıyyîn* (nşr. Refîk el-Acem), Beyrut 1993, I, 150; Zehebî, *Aʿlâmü'n-nübelâ'*, XVII, 244-245; a.mlf., *Mîzânü'l-iʿtidâl*, II, 533; Sübkî, *Ṭabaḳāt*, V, 97; İsnevî, *Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye*, I, 354; İbnü'l-Murtazâ, *Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile*, s. 112-113, 116-119; İbn Kādî Şühbe, *Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye*, I, 183; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, III, 386-387; Süyûtî, *Ṭabaḳātü'l-müfessirîn* (nşr. Ali M. Ömer), Kahire 1396/1976, s. 59; *Keşfü'ẓ-ẓunûn*, I, 165, 838; M. Steinschneider, *Polemiche und apologetische literatür*, Leipzig 1877, s. 114; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 344; *Îżâḥu'l-meknûn*, I, 329; *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, I, 498-499; Kehhâle, *Muʿcemü'l-mü'ellifîn*, V, 78; Sezgin, *GAS*, I, 625-626; *Resâ'ilü'l-ʿadl ve't-tevḥîd* (nşr. Muhammed Amâre), Kahire 1971, I, 161-253; Abdülvehhâb Hallâf, *İslâm Hukuk Felsefesi: İlmü usûli'l-fıkh* (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1973, tercüme edenin girişi, s. 83; Abdülfettâh Lâşîn, *Belâġatü'l-Ḳur'ân fî âsâri'l-Ḳāḍî ʿAbdilcebbâr ve eşeruhû fi'd-dirâsâti'l-belâġa*, Kahire 1978, s. 36-64, 815; *Aḫbâru e'immeti'z-Zeydiyye* (nşr. W. Madelung), Beyrut 1987, s. 125; Mehmet Aydın, *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Ankara 1998, s. 36; İsmail Cerrahoğlu, "Kadi Abdülcebbâr ve Tenzîhu'l-Kur'ân Ani'l-Matain Adlı Eseri", *AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, V, Ankara 1982, s. 55-61; Metin Yurdagür, "Son Dönem Mu'tezilesi'nin En Meşhur Kelâmcısı Kâdî Abdülcebbâr, Hayatı ve Eserleri", *MÜİFD*, IV (1986), s. 117-136; S. M. Stern, "ʿAbd al-Djabbār b. Aḥmad", *EI²* (İng.), I, 59-60; W. Madelung, "ʿAbd-al-Jabbār", *EIr.*, I, 116-118; Cengiz Kallek, "Ca'fer b. Ahmed", *DİA*, VI, 545-546; Ahmet Akgündüz, "Ebü'l-Hüseyin el-Basrî", *a.e.*, X, 326-328; Saîd Murâd, "İbn Metteveyh", *a.e.*, XX, 194; İlhan Kutluer, "İlhâd", *a.e.*, XXII, 94.

 METİN YURDAGÜR

☐ **KELÂM.** Tefsir, hadis, fıkıh, kelâm ve dinler tarihi konularında çeşitli eserler telif eden Kâdî Abdülcebbâr bunların içinde önceliği kelâm ilmine vermiş ve esas olarak bu ilimde temayüz etmiştir. Kâdî Abdülcebbâr kendisinden önceki Mu'tezile âlimlerinin görüşlerini derlemiş, bunları incelemiş ve içlerinden seçim yaparak mezhebi sistematik hale getirmiştir. Tercihlerinde daha çok Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin fikirleri ağırlık kazanmış, bundan dolayı yeni görüşleriyle değil eklektik yaklaşımıyla dikkat çekmiştir. Kâdî Abdülcebbâr meseleleri ele alırken önce karşıt görüşlere yer vermekte, Mecûsîlik, Brahmanizm, Yahudilik ve Hıristiyanlığa atıflarda bulunmakta, İslâm mezhepleri içinde Haşviyye, Cehmiyye, Sıfâtiyye, Mürcie, Mücbire gibi adlarla muhaliflerin görüşlerini ortaya koymakta, zaman zaman dayandıkları delilleri de zikrederek bunları hükümsüz kılmak için Mu'tezile'nin görüşlerine temel teşkil eden aklî ve naklî delilleri sıralamaktadır. Daha sonra Mu'tezile içindeki fikir ayrılıklarına temas etmekte, belli başlı görüşleri anlattıktan sonra kendi tercihinin doğruluğunu ispat etmeye çalışmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr, hocası Ebû Abdullah el-Basrî'nin vefatından sonra onun yerine geçmiş olup Mu'tezilî çizgiyi sürdüren son temsilcidir. Onun ardından gelen Mu'tezile âlimlerinde Zeydî veya İmâmî kimlik ağır basmaktadır.

Genelde Mu'tezile inanç sisteminin beş esastan (**usûl-i hamse***) oluştuğu kabul edilir. Kâdî Abdülcebbâr, bu esasları kabul etmekle beraber eserlerinde icmâlî ve tafsîlî yaklaşımlarla farklı tasniflerde bulunur. Meselâ *el-Muġnî*'sinde mükellefin öğrenmesi vâcip olan dinî esasların tevhid ve adalet olmak üzere iki, *el-Muḫtaṣar*'da tevhid, adalet, nübüvvet ve şerâi' olmak üzere dört (I, 168), *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*'de ise tevhid, adalet, menzile beyne'l-menzileteyn, va'd ve vaîd, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker olmak üzere beş olduğunu kaydeder (s. 122-123). Temel ilkeleri iki olarak gösterdiği yerde usûl-i hamsenin diğer esaslarını adalet içinde, dört kabul ettiği yerde ise şerâi' içinde mütalaa eder. Bu arada diğer Mu'tezile âlimlerinin aksine tevhidi adaletin önüne geçirmekte ve birinci esas olarak zikretmektedir (ayrıca bk. *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, s. 149; *el-Muḫtaṣar*, I, 178).

Bilgi Teorisi. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*'nin XII. cildini ayırdığı bilgi teorisini "nazar" ve "mârifet" kelimeleriyle ifade eder. İlmi "ele aldığı konuda bilenin nefsini mutmain kılan şey" diye tanımlar (XII, 13) ve onun itikad, akıl, ihâta, idrak, ispat gibi kavramlarla tanımlanmasının yanlış olduğunu söyler (*a.g.e.*, XII, 16-22). İnsan bilgisini, duyu organları ile idrak edilen zaruri ve istidlâl yoluyla elde edilen müktesep kısımlarına ayırır (*a.g.e.*, XII, 59-68). Aklın ontolojik bir varlığının bulunmadığını, dolayısıyla onun cevher, vasıta (alet), duyu, kuvve şeklinde adlandırılamayacağını söyler ve aklı "insanın düşünmesini sağlayan bilgilerin bütünü" şeklinde tanımlar (*a.g.e.*, XI, 375). Akıl yürütme dinî yükümlülüğü olan bütün insanlar için gerekli olup bunun aksi olan taklid haramdır. İnsanlar vahiy gelmeden önce akılları ile hareket etmek, onunla iyiyi ve kötüyü belirlemek durumunday-

dılar. Kādî Abdülcebbâr, bilginin insanın fiili olmadığını ve kendiliğinden oluştuğunu söyleyen Câhiz ve Ebû Ali el-Esvârî'yi eleştirir. Nesnelerin gerçekliğini inkâr eden (Sûfestâiyye, Sümeniyye, şüpheciler), hakikatin insanın kabul ve inancından ibaret olduğunu söyleyen (ashâbü't-tecâhül) ve bilginin duyuların idrakinden ibaret olduğunu iddia edenlerin (dehriyye) görüşlerini reddeder (*a.g.e.*, XII, 54-58). Dinî konuların aklî ve naklî deliller kullanılarak temellendirilebileceğini söyler ve bunları akıl, kitap, sünnet ve icmâ şeklinde sıralar. Tevhid ve adaletin akla, esmâ ve ahkâmın (menzile beyne'l-menzileteyn) nakle, va'd ve vaîd ile emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkerin hem akla hem nakle dayandığını kaydeder. Haberin doğru veya yanlış olma ihtimali taşıdığını, doğruluğunun söyleyenin doğru sözlü olmasına bağlı bulunduğunu, bu kuralın Kur'an için de geçerli olduğunu ve onun doğruluğunun Allah'ın kabih iş yapmayacağını, dolayısıyla yalan söylemeyeceğini bildiren akılla onaylandığını söyler. Hz. Peygamber'den tevâtür yoluyla gelen sünnetinin delil olma yönünden Kur'an'la aynı konumda bulunduğunu ileri sürer (*a.g.e.*, IV, 225, 384-385; XIII, 280; *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, s. 88; *Fażlü'l-i'tizâl*, s. 139; *Müteşâbihü'l-Ḳur'ân*, s. 1-9; Hüsnî Zeyne, s. 59).

1. Tevhid. Kādî Abdülcebbâr tevhidi "Allah'ın zâtına ait sıfatlarda ve bunlara ilişkin hükümlerde birlenmesi" şeklinde tanımlar ve tevhidin âlemin yaratıldığı, bir yaratıcısının bulunduğu, zâtî ve selbî sıfatların mevcudiyeti konularını kapsadığını belirtir (*Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, s. 149; *el-Muḫtaṣar*, I, 178). Ona göre mükelleflere vâcip olan ilk iş Allah'ı tanımaktır, bu ise istidlâlle mümkündür. İstidlâl cevher, araz ve cisimleri tanımakla başlar. Dış âlem hakkındaki bilgiler bunların hâdis olduğu ve bir yaratıcıya muhtaç bulunduğu sonucuna götürür (*Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, s. 64, 95-115; *el-Muḥîṭ*, s. 36-37). Allah'ın sıfatlarını zâtî ve fiilî diye ikiye ayıran Kādî Abdülcebbâr zâtî sıfatları da sübûtî ve selbî olmak üzere gruplandırır. Sübûtî sıfatlar Allah'ın kādir, âlim, hay, mevcûd, semî', basîr ve müdrik oluşudur. Selbî sıfatlar ise O'nun ganî olması, cisim ve araz statüsünde bulunmaması, bir olması ve görülmemesidir. Ayrıca el, yüz, göz, cenb, yemîn, sâk, mecî' gibi haberî sıfatları da bu gruba dahil eder. Zâtî sıfatlar Allah'ın zâtının aynıdır, bu sebeple hâdis olamayacakları gibi zihnen de olsa zâttan ayrı kadîm mânalar şeklinde kabul edilemezler. Çünkü bu durumda onları ya bir muhdisin yaratması ya da birden fazla kadîmin söz konusu olması gerekir. Fiilî sıfatlar ise mürîd, kārih, fâil, mütekellim, muhsin, hâlik, râzık, musavvir, âdil gibi kavramlardan oluşur. Bu tür sıfatlar hâdis olup Allah'ın onlarla veya zıtları ile nitelendirilmesi mümkündür. Kādî Abdülcebbâr, Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin ortaya attığı ahvâl teorisinin Allah'ın zâtına bağlı olarak düşünüldüğü ve ilâve sıfatlar içermediği için kendi sıfat teorisiyle çelişmediğini kaydeder (*Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, s. 151-232).

2. Adalet. Mu'tezile'nin hem ilâhî hem beşerî fiilleri temellendirmek üzere ortaya koyduğu bir esas olup Kādî Abdülcebbâr tarafından, "fâilin başkasına fayda sağlamak veya karşılığını sonradan ödemek kaydıyla zarar vermek üzere yaptığı her türlü hasen fiil" diye tanımlanır (*el-Muġnî*, VI/1, s. 48). Buna göre adalet bütün ilâhî fiillerin hikmetli ve isabetli olarak nitelendirilmesini, her türlü kabih, maslahata aykırı iş yapmaktan ve üzerine düşeni (vâcib alellah) ihlâl etmekten tenzih edilmesini gerektirir (*el-Muḫtaṣar*, I, 169). Bu anlayış çerçevesinde Allah'ın fiilleri içinde kabih olanı yoktur. Kabih olarak nitelenen işler ya karşılığı verilmek üzere Allah tarafından yaratılır ki bu durumda onlar kabih değil hasen diye nitelendirilir yahut da doğrudan insan tarafından yaratılır, bu takdirde sözü edilen fiillerin Allah ile bir ilişkisi bulunmaz. Fiil "kudrete sahip bulunan fâilden meydana gelen eylem" demektir. Allah insana fiil yapma gücünü verdikten sonra onun etkinliğine karışmaz. Artık fiil ya doğrudan insan tarafından yapılır (el-fi'lü'l-mübâşir) veya dolaylı olarak insana nisbet edilir (el-fi'lü'l-mütevellid). Kādî Abdülcebbâr adalet anlayışından doğan problemleri hüsün-kubuh, salâh-aslah, yalan söz ve haksız hükümden berî olma, ebeveynin konumu sebebiyle müşriklerin çocuklarını cehenneme atmama, yalancı peygamberlerin elinde hârikulâde işler yaratmama, insanları güçleri yetmediği ve bilmedikleri şeylerden dolayı mükellef tutmama, yükümlülüklerini yerine getiren kişiyi ödüllendirme, elem ve hastalıkları bir hikmet ve fayda gözeterek verme, nimete karşı teşekkürü gerekli kılma şeklinde sıralamaktadır (*Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, s. 123, 133; *Fażlü'l-i'tizâl*, s. 348-349).

Hüsün-Kubuh. "Güzellik ve çirkinlik" (meşrû olma veya olmama) anlamlarına gelen hüsün ve kubuh müstakil mânalar değil fiillere bağlı ve onları hasen veya kabih kılan vasıflardır. Bundan dolayı fiiller onları bu şekle sokan hususlar sebebiyle hasen veya kabih olur. Bir fiili hasen kılan âmiller adalet, fayda, doğruluk ve iyi olanı tercihtir; kabih yapan âmiller ise zulüm, isabetsizlik (abes), yalan, küfrân-ı ni'met, cehalet, kötü olanı tercih, kötüyü emretme ve kişiyi gücü dahilinde olmayan şeyle yükümlü tutmadır (*el-Muġnî*, VI/1, s. 61; *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, s. 309-310, 564-565). Fiil hakkında gerçekleşmeden önce iyi-kötü hükmü verilemez. Hüsün ve kubuh fiillerde emir ve yasaktan önce olup onlar hüsün ve kubhu belirleyici değil beyan edicidir. Güzellik veya çirkinliğini şeriatın tek başına tesbit ettiği fiillere "şer'î hasen" veya "şer'î kabih", zatı itibariyle hasen veya kabih olan fiillere de "aklî hasen" veya "kabih" denir. Fiillerde hasen ve kabih oluş ârızî olup fiilin kendisi bu vasıflardan önce de vardır. Bu sebeple Allah kabih fiile kādirdir, fakat adaleti ve hikmeti gereği onu gerçekleştirmez (*el-Muġnî*, VI/1, s. 57-70; *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, s. 313-318).

Salâh-Aslah. Kulun salâhına olanı yaratma Allah'a vâciptir. Aslah olana gelince Bişr b. Mu'temir ve Ca'fer b. Harb'in onaylamadığı, Bağdat Mu'tezilîleri'nin ise dünya ve âhirete teşmil ettiği aslaha Kādî Abdülcebbâr "mükellefin yapması daha uygun olan fiil" anlamını verir (*el-Muġnî*, XIV, 37) ve aslah olanı yapmayı Basralılar gibi dinî konularla sınırlandırır (*Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, s. 133). Cansız varlıklar ve ölülere yönelik bir salâh söz konusu olamayacağı gibi Allah için de söz konusu olamaz (*el-Muġnî*, XIV, 34-35). Allah'ın bütün fiilleri bir başkasına fayda sağlamaya yöneliktir. Bu anlamda salâh olanı yapmak Allah'a vâciptir, aksi takdirde adaleti ihlâl etmiş olur (*Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, s. 133).

Lutuf. Kādî Abdülcebbâr'a göre tevfik, ismet ve izâhatü'l-ilel (engellerin kaldırılması) terimleriyle de ifade edilen lutuf "kulu itaate yaklaştıran ve mâsiyetten uzaklaştıran şey" demektir. Lutuf Allah'ın, mükellefin veya bunlar dışında birinin fiili olabilir. Dırâr b. Amr ve Bişr b. Mu'temir'in aksine Kādî Abdülcebbâr, Allah'ın fiili olan lutfun kudret değil ilim sıfatına râci olduğunu, tekliften sonraya ait bulunması durumunda O'na vâcip olacağını ve kuldan irade hürriyetini kaldırmayacağını söyler. Lutuf sayesinde ulaşılan imanın sevabı ona mazhar olmadan elde edilen imandan daha azdır (*el-Muġnî*, XIII, 15-28; *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, s. 64, 519-520; *el-Muḫtaṣar*, I, 218).

Güç Yetmeyen Şeyle Mükellef Tutma. Teklif, fayda sağlamak yahut zararı gidermek amacıyla kendisinde zorluk bulunan bir fiili yapması veya terketmesi için başkasına bildirmek demektir. Bu tanıma göre teklifin meşakkat ve i'lâm olmak üzere iki unsuru bulunmaktadır. Teklif, mükellefin işlemekle terketmek arasında tercihte bulunmakla karşı karşıya getirilmesi, i'lâm ise bazan nasla, bazan da zaruri bilgiyle gerçekleştirilir. Teklifin sahih sayılabilmesi için mükellefin teklif edilen fiili işlemeye gücü yetmesi ve onu işleyecek vasıtalara sahip bulunması, ayrıca mahiyetini bilmesi gerekir. Bu unsurlardan biri olmadan yapılan teklif güç yetmeyen şeyin teklifi (teklîf-i mâ lâ-yutâk) olup câiz değildir (*el-Muġnî*, XI, 367-372; *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, s. 401, 510-512).

Elem. Elem bizâtihi değil meydana geldiği konum açısından kabihtir. Kādî Abdülcebbâr, Ebû Ali ile Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin hak edilmeden veya bedeli ödenmeden verilen acıları zulüm olarak nitelediğini ve bir elemin zulüm olması durumunda kabih olacağını söylediklerini belirtir. Mu'tezile'nin hâkim olan kanaatine göre ise elemleri asıl kabih kılan şey onların abes konumunda bulunmasıdır (*el-Muġnî*, XIII, 227-229). Elemleri hasen kılan yönler ise fayda sağlamaları, daha büyük bir zararı defetmeleri ve hak edilmiş bulunmalarıdır. Allah ya ivaz ödemek veya mükellefin ibret almasını sağlamak için elem verir. Kādî Abdülcebbâr, sadece başkalarına ibret olsun diye mükelleflere elem verilmesine karşı çıkar (*Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, s. 485) ve Allah Teâlâ'nın, anne babalarının günahları sebebiyle müşriklerin çocuklarına azap etmesinin söz konusu olmadığını da söyler (*a.g.e.*, s. 477-483).

İvaz. Kādî Abdülcebbâr ivazı "tâzim ve iclâl şekilleri dışında bir yolla hak edilen menfaat" diye tanımlar (*Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, s. 494). Hak edilen bir menfaat oluşu yönüyle ivaz sevaba benzemektedir. Ancak kendisinde tâzim ve iclâlin olmaması ivazı sevaptan, hak edilmesi ise lutuftan ayırır. Âhirette verilecek ivaz dünyada çektirilen eleme denk veya ondan fazla olmalıdır. Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebü'l-Hüzeyl'in aksine Kādî Abdülcebbâr, Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin görüşüne katılarak ivazın devamlı değil bir defaya mahsus olduğunu ileri sürer. İvaz âhirete tehir edilebileceği gibi dünyada da verilebilir (*el-Muġnî*, XIII, 508-511; *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, s. 494-498).

Kader. Kaderiyye adı kulların fiillerini Allah'ın yarattığını söyleyen Mücbire'ye daha lâyıktır. Kader kavramıyla bazan beyan, bazan da bildirme ve haber verme kastedilir. Takdir kavramı "ibadetleri lutfetmek, mâsiyetleri beyan edip haber vermek" anlamında Allah'a izâfe edilebilir. Allah âdil ve hakîm olduğu için kabih fiilleri irade etmez ve yaratmaz. Çocuğun güzel davranışlarının babasına nisbet edilmesi gibi kulun güzel davranışları da Allah'a nisbet edilir. Gerçekte ise kulun iyilikleri de kötülükleri de kendisine aittir. Ayrıca Allah iyiliklerde onları emretme, kolaylaştırma ve lutfetme suretiyle bir katkıya sahiptir, kötülüklerde ise bunların hiçbiri bulunmamaktadır. İnsan iradî fiillerin konusu değil fâilidir. Allah insanlara kendi fiillerini gerçekleştirme gücünü verdikten sonra kulun eylemlerine karışmaz. Niyet, düşünce, inanç vb. kalbî fiillerin yanında organlara ait fiiller de insanın kudreti dahilindedir. Ondaki ihtiyar bazan iradeden, bazan da irade dışından kaynaklanır. Kulun iradesi fiilden önce ve fiille beraber vardır (*el-Muġnî*, IX, 12-25; *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, s. 324-327, 771-773; *Fażlü'l-iʿtizâl*, s. 167-175; *el-Muḫtaṣar*, I, 208-215; Hânım İbrâhim Yûsuf, s. 67-148).

Nübüvvet. Nübüvvet, Allah'ın peygamber göndermesinin hasen niteliği taşıdığını, fiilen gönderdiğini ve peygamberlerin getirdikleri hükümlerin kabulünün vâcip olduğunu onaylamak demektir (*el-Muḫtaṣar*, I, 169). Peygamber gönderme lutuf teorisine dayanmaktadır, insanların faydası bulunduğu için Allah bunu yapmak durumundadır. Peygamber gönderme her durumda değil bazı hallerde vâciptir (*el-Muġnî*, XV, 63). Akıl iyi ve kötü şeyleri icmâlî olarak bilebilir, peygamber ise bunların tafsilâtını bildirir. Resul ve nebî kelimeleri sözlükte farklı anlamlara gelmekle beraber terim olarak ikisi de aynı mânayı ifade eder. Peygamberler mâsumdur, ancak nefret uyandıran değil sevabı azaltan küçük günahlar işleyebilirler. Allah peygamberlere doğruluklarını ispat için mûcizeler verir. Mûcize Allah'ın fiilidir. Allah, yalancı peygamberleri tekzip etmek için iddialarının aksine olan hârikulâde işler yaratmaz. Onları yalanlaması için isteklerini yapmaması yeterlidir. Mûcize dışında hârikulâde fiil yoktur. Sihir gibi işler öğrenilip öğretilebilen sanatlardır. Hz. Muhammed'in nübüvveti Kur'an'la, gösterdiği mûcizelerle ve mütevâtir haberlerle sabittir; o kendisinden önceki bütün şeriatları neshetmiştir. Hz. Muhammed'in en büyük mûcizesi Kur'an'dır. Ona Kur'an dışında verilen mûcizelerin bir kısmı istidlâl yoluyla, bir kısmı da zaruri bilgiyle bilinmektedir. Birincisine örnek ahkâm, helâl ve haram gibi konularda Kur'an'ın delil oluşu, ikincisine örnek az bir yemekle büyük bir topluluğu doyurması, davetine taşların katılması, üzerinde hutbe okuduğu hurma kütüğünün inlemesi gibi hissî mûcizeler gösterilebilir (*el-Muġnî*, XV, 7-29, 147-181; *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, s. 563-567; *el-Muḫtaṣar*, I, 235; Abdülkerîm Osman, I, 90-107).

3. Menzile beyne'l-menzileteyn. Bu tabir, büyük günah işleyen kişinin (mürtekib-i kebîre) imandan çıktığı, fakat küfre girmeyip ikisi arasında bir yerde bulunduğu inancını ifade eder. Mu'tezile bu kişiye fâsık demektedir. Mürtekib-i kebîre uzak durulması gereken bir kimse olduğu için medih ve tâzime lâyık görülen mümin; cenaze namazı kılındığı, müslüman mezarlığına defnedildiği için de kâfir hükmünde değildir. Kâfirler gibi fâsıklar da cehennemde devamlı kalacak, ancak kâfirin azabı daha şiddetli olacaktır. "el-Esmâ ve'l-ahkâm" diye de adlandırılan bu ilke aslında nassa dayalı bir mesele olup aklın belirleyeceği bir yönü bulunmamaktadır. Zira akla kalsaydı akıl bir dirhem sadakanın doğuracağı sevabın kelime-i şehâdetten, içki içmenin cezasının onu helâl görmekten daha çok olduğuna hükmederdi (*Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, s. 137-149, 697-714; *el-Muḫtaṣar*, s. 243).

4. Va'd ve Vaîd. Gelecekte başkasına bir faydanın ulaşacağını veya ondan bir zararın uzaklaştırılacağını bildiren haberlere va'd, yine gelecekte başkasına bir zararın dokunacağını veya ondan bir menfaatin esirgeneceğini bildiren haberlere de vaîd denilir. Büyük günah, küfür, tövbe, itaatkâr olana sevap vermenin gerekliliği gibi konular bu esasa dahildir (*Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, s. 134-136; *el-Muḫtaṣar*, I, 232-234). Bir fiilin Allah'ın va'dine veya vaîdine konu teşkil etmesi için hasen veya kabih olması yanında yapan kişinin bu fiili bilmesi ve yapmaya kudretinin bulunması gerekir. Kabih fiiller küçük ve büyük olmak üzere ikiye ayrılır. Büyük günahlar da küfür olanlar ve olmayanlar şeklinde gruplandırılır (*Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, s. 330). Nelerin günah olduğu, nelerin bu çerçevenin dışında kaldığı akılla değil nasla belirlenir. Allah'a ve Resulü'ne isyan eden, O'nun koyduğu sınırları aşan ve müminleri kasten öldüren kimseler ebedî olarak cehennemde kalacaktır. Fâsık, ancak tövbe ettiği veya fıskından da-

ha büyük sevap kazandıran bir amel işlediği takdirde affedilir. Âhirette günah ve sevapların eşit olması diye bir durum söz konusu değildir. A'râf cennette yüksek bir yer olup cennetle cehennem arasında bu isimle anılan bir mekân yoktur. Dinen mükellef olmayan deliler ve çocuklar Allah'ın lutfuyla cennete gireceklerdir (*a.g.e.*, s. 134-136, 330, 612-645; *Fażlü'l-iʿtizâl*, s. 210-211; *el-Muḫtaṣar*, I, 232-234).

Kabir azabı Haşviyye'nin iddia ettiği gibi olmayıp ölülerin geçici bir süre için diriltilerek âhirette çekecekleri azabın bir parçasına mâruz bırakılmaları, sonra da tekrar ölüm haline çevrilmeleri şeklinde olacaktır. Mu'tezile'nin kabir azabını inkâr ettiğine ilişkin düşünce, başlangıçta Mu'tezilî iken sonradan Cebriyye'ye geçmiş olan Dırâr b. Amr'dan kaynaklanmıştır (*Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, s. 730-736; *Fażlü'l-iʿtizâl*, s. 201-203; *el-Muḫtaṣar*, I, 248-249). Kabir azabı gibi naslarda yer alan hisâb, mîzan, sırat vb. âhiret halleri de haktır. Mîzanı maddî olarak düşünmek mümkün değildir (*Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, s. 736; *Fażlü'l-iʿtizâl*, s. 204-205; *el-Muḫtaṣar*, I, 249). O gün amel defterinin sayfaları açılacak, organlar konuşacaktır. Sıratın bazı haberlerde ifade edildiği gibi kıldan ince, kılıçtan keskin olması söz konusu değildir. Bu meselede esas olan, "İçinizden oraya uğramayacak hiçbir kimse yoktur. Bu rabbin için kesinleşmiş bir hükümdür" (Meryem 19/71) âyetinde ifade edildiği üzere onun bir geçit olmasıdır (*Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, s. 737-738; *Fażlü'l-iʿtizâl*, s. 205-206; *el-Muḫtaṣar*, I, 249). Şefaati inkâr eden hataya düşmüş olur. Şefaat, günahkârlara ve din düşmanlarına değil Allah dostlarına ve sevap ehline tahsis edilmiştir. Büyük günah işleyenler tövbe etmedikleri sürece şefaate nâil olamazlar. Bu husustaki rivayetler sahih sayıldığı takdirde tövbe şartına bağlı olarak kabul edilmelidir (*Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, s. 689-691; *Fażlü'l-iʿtizâl*, s. 207-209; Âişe Yûsuf el-Mennâî, s. 343-346).

5. Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker. İyiliğin yaygınlaştırılması ve kötülüğün önlenmesi görevinin mükelleflere vâcip olduğunda şüphe yoktur. Kādî Abdülcebbâr sosyal hayatta fayda ve zararı akılla belirlenebilecek konularda akılla, bunun dışındaki konularda ise vahiyle hüküm verilebileceğini söyler (*Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, s. 141). Mâruflar vâcip olan ve olmayan diye ikiye ayrılır. Münkerler ise büyük-küçük ayırımı yapılmaksızın göz önünde bulundurulur. Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker görevinin yerine getirilebilmesi için mâruf ve münkerin kesin olarak bilinmesi, kötülüğün işleneceğine dair hazırlıkların yapılmış olması, gösterilecek etkinliğin daha büyük bir zararı doğurucu nitelik taşımaması, emir bi'l-ma'rûf yapana bir zararın gelmemesi, emir veya nehyin etkili olacağının galip zan olarak tahmin edilmesi gerekir (*a.g.e.*, s. 141-146, 741-746; *el-Muḫtaṣar*, I, 248).

İmâmet. İmam, İslâm toplumunda kamu alanıyla ilgili hizmetleri yürütmek üzere görevlendirilen devlet başkanıdır. Toplumun böyle bir imama ihtiyacının bulunduğu aklen değil naslarla sabittir. Çünkü Allah koyduğu kuralların yerine getirilmesini istemektedir. İmamın biat ve seçim yoluyla belirlenmesi gerekir. Hz. Peygamber'den sonra sırasıyla Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali bu yolla imam olmuşlardır. Ali'den sonra gelen imam Hasan ve Hüseyin'dir. Bunlardan sonra Ömer b. Abdülazîz gibi aynı yolla seçilip aynı davranışı sürdürenler meşrû imamlardır. İmam nasla tayin edilmiş değildir. İmamın hür, akıllı, dindar, uhdesine verilecek görevi ifa edecek kudrette, güvenilir ve âdil olması icap eder. Onun Kureyş'e mensup bulunması, ümmetin en âlimi ve en faziletlisi olması konularında ise farklı görüşler ileri sürülmüştür. Aynı anda birden fazla imamın bulunması aklen mümkündür. İlk Mu'tezilîler, Hz. Peygamber'den sonra insanların en faziletlilerinin sırasıyla Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali olduğunu benimserken Kādî Abdülcebbâr, Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye uyarak bunların durumlarının birbirine yakın olduğunu, dolayısıyla aralarında tercih yapılamayacağını söyler. Hâkim el-Cüşemî, Kādî Abdülcebbâr'ın ömrünün sonlarında bu görüşünden vazgeçerek Resûl-i Ekrem'den sonra en faziletli kişinin Ali olduğunu söylediğini kaydetmektedir (*el-Muġnî*, XX/1, s. 3, 17, 41-55, 198-215, 234-243; *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, s. 750-763; *Teşbîtü delâʾili'n-nübüvve*, I, 245-247; Hâkim el-Cüşemî, s. 366).

Eserleri günümüze intikal eden en önemli Mu'tezile âlimi olan Kādî Abdülcebbâr'ın âhiret halleriyle ilgili açıklamaları ile aynı konularda Ehl-i sünnet kitaplarında Mu'tezile'ye nisbet edilen görüşler arasında Mu'tezile aleyhine olmak üzere farklılıkların bulunduğu göze çarpmaktadır. Kādî Abdülcebbâr kabir azabının mevcudiyetinin, amel defteri ve amellerin tartılmasının, sıratın hak olduğunu ve Mu'tezile âlimlerince kabul edildiğini belirtmekte, ancak bu hallerle ilgili olarak bazı rivayetlere dayanan ayrıntıların ilmen sübût bulmadığını söylemektedir. Bu durumda Mu'tezile mensuplarının sözü edilen hususları kabul etmediğini ileri sürmek bir mezhep taassubu olarak değerlendirilmelidir (krş. Teftâzânî, s. 134, 137, 138).

Kādî Abdülcebbâr kelâm ilmi yanında tefsirle de meşgul olmuş ve Kur'ân-ı Kerîm'le ilgili çeşitli eserler kaleme almıştır. Onun bu konudaki en hacimli eseri günümüze ulaşmayan *el-Muḥîṭ fi't-tefsîr*'idir. Bazı kaynaklarda yüz cilt hacminde olduğu ileri sürülen eser *et-Tefsîrü'l-kebîr* diye de anılır (Abdülfettâh Lâşîn, s. 72). Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, tefsiri Bağdat'ta Nizamiye Medresesi'nin kütüphanesinde gördüğünü ve müellifin bunu Eş'arî'nin *el-Ḫâzin* adlı "beş yüz ciltlik" tefsirinden faydalanarak yazdığını, durumun farkına varan Sâhib b. Abbâd'ın Dârü'l-hilâfe Kütüphanesi'nde bulunan kitabı yaktırdığını kaydeder (*a.g.e.*, s. 71). Zâhid Kevserî ise Sâhib b. Abbâd'a nisbet edilen rivayetin Ebû Hayyân et-Tevhîdî tarafından uydurulmuş olabileceğini belirtir (*Tebyînü kezibi'l-müfterî*, s. 136-137). Abdülfettâh Lâşîn, Kādî Abdülcebbâr'ın diğer konularda olduğu gibi tefsir konusunda da Ebû Ali el-Cübbâî'yi takip ettiğini ve onun tefsirinden bolca nakillerde bulunduğunu kaydeder (*Belâġatü'l-Ḳur'ân*, s. 73). *el-Muġnî*'nin XVI. cildini oluşturan *İʿcâzü'l-Ḳur'ân*'da bu tür nakillerde bulunulması bu görüşü desteklemektedir. Kādî Abdülcebbâr'ın bu konudaki önemli eserlerinden biri de *Tenzîhü'l-Ḳur'ân ʿani'l-meṭâʿin*'dir. Mushaf tertibine göre yazılan eser dil, i'rab, üslûp ve muhteva açısından çeşitli âyetlere yöneltilebilecek eleştirilere cevap vermekte, "mesele" diye adlandırdığı problemli konuları dil ve i'tizalî akîde açısından izah etmeye çalışmaktadır. Müellifin tefsir konusundaki diğer bir eseri de *Müteşâbihü'l-Ḳur'ân*'dır. Zâhiri itibariyle anlaşılması zor ve akla aykırı gibi görünen âyetleri müteşâbih olarak niteleyen Kādî Abdülcebbâr bunları muhkem âyetler ve aklî ilkeler ışığında yorumlamaktadır. Ona göre müteşâbih âyetlerle kastedilenin ne olduğunu ve muhkemle müteşâbih arasındaki farkı anlamadaki kriter akıldır. Kādî Abdülcebbâr'ın bunların dışında *İʿcâzü'l-Ḳur'ân*, *el-Edille* ve *Şehâdetü'l-Ḳur'ân* (Hâkim el-Cüşemî, s. 369) adlı eserleri de bulunmaktadır.

Kādî Abdülcebbâr, Kur'ân-ı Kerîm'in muhkem ve müteşâbihiyle bir bütün oluşturduğunu, zâhiren çelişkili gibi görünen âyetlerin aslında zıt ifadeler taşı-

madığını, tevhid ve adalet ilkelerine uygun düşen âyetleri aynen, aykırı gibi görünenleri ise te'vil ederek bu bütünlüğün elde edilebileceğini söyler (*el-Muġnî*, XVI, 394-395). Müellif, Kur'an'ı aslî kaynak olarak kabul etmekle beraber onun delil oluşunu akla dayandırdığı için aklı ilk sıraya koyar. Ona göre insanlar Allah'ın varlığını, fiillerinin hikmete dayandığını, hiçbir zaman hikmetten ve hayırdan uzak bir fiil işlemediğini akılla tesbit edebilir. Hikmet, O'nun sözünde sadık olmasını ve yalancıların elinde olağan üstü fiil göstermemesini gerektirir. Kur'an'ın delil olması sıhhatinin bilinmesine, sıhhatinin bilinmesi ise fâilinin hakîm oluşuna bağlıdır. Bu da sadece akılla idrak edilebilmektedir (*Fażlü'l-i'tizâl*, s. 139). Kâdî Abdülcebbâr'ın müteşâbih âyetler hakkında yaptığı bazı yorumları ise şöyledir: Allah'ın göklerde ve yerde olduğunu bildiren âyeti (el-En'âm 6/3) gökleri ve yeri bilmesi, muhafaza etmesi ve düzenlemesi; göklerin ve yerin nuru olduğunu belirten âyeti (en-Nûr 24/35) onları aydınlatıcı olması; arşa istivâ etmesi (el-A'râf 7/54; Yûnus 10/3; er-Ra'd 13/2; Tâhâ 20/5; el-Furkān 25/59) istîlâ ve duman halindeki semaya istivâ etmesi (Fussılet 41/11) onu yaratmayı dilemesi mânasına gelir.

BİBLİYOGRAFYA :

Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, IV, 225, 384-385; VI/1, s. 48, 57-70; IX, 12-25; XI, 367-375; XII, 13, 16-22, 54-68; XIII, 15-28, 227-229, 280, 508-511; XIV, 34-37; XV, 7-29, 63, 81, 147-181; XVI, 394-395; XX/1, s. 3, 17, 41-55, 198-215, 234-243; a.mlf., *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, tür.yer.; a.mlf., *el-Muḥîṭ*, s. 36-37; a.mlf., *Tesbîtü delâ'ili'n-nübüvve* (nşr. Abdülkerîm Osman), Beyrut, ts. (Dârü'l-Arabiyye), I, 245-247; a.mlf., *Müteşâbihü'l-Ḳur'ân* (nşr. Adnân M. Zerzûr), Kahire 1969, I, 1-9; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 13, 28; a.mlf., *el-Muḫtaṣar fî uṣûli'd-dîn* (nşr. Muhammed Âmâre, *Resâ'ilü'l-'adl ve't-tevḥîd* içinde), Kahire 1971, I, tür.yer.; a.mlf., *Fażlü'l-i'tizâl ve Ṭabaḳātü'l-Mu'tezile* (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 139, 167-175, 201-209, 210-211, 348-349; a.mlf., *Tenzîhü'l-Ḳur'ân 'ani'l-meṭâ'in*, Beyrut, ts. (Darü'n-nehdati'l-hadîsiyye), s. 7-8, 488; Hâkim el-Cüşemî, *Şerḥu'l-'uyûn* (nşr. Fuâd Seyyid, *Fażlü'l-i'tizâl ve Ṭabaḳātü'l-Mu'tezile* içinde), Tunus 1393/1974, s. 366-367, 369; İbn Asâkir, *Tebyînü keẕibi'l-müfterî*, s. 136-137; Teftâzânî, *Şerḥu'l-'Aḳā'id*, İstanbul 1315, s. 134, 137, 138; İbnü'l-Murtazâ, *Ṭabaḳātü'l-Mu'tezile*, Beyrut, ts. (Dâru mektebeti'l-hayat), s. 7, 112; I. Goldziher, *Meẕâhibü't-tefsîri'l-İslâmî* (trc. Abdülhalîm Neccâr), Kahire 1374/1955, s. 121-200; M. Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Kahire 1381/1961, I, 391-403; Abdülkerîm Osman, *Naẓariyyetü't-teklîf ârâ'ü'l-Ḳāḍî 'Abdilcebbâr el-kelâmiyye*, Beyrut 1971, I, 90-107; G. F. Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbār*, London 1971, s. 17-26, 48-70, 129-139; J. R. T. M. Peters, *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qaḍı'l-Quḍât Abu'l-Hasan 'Abd al-Jabbâr bn Aḥmad al-Hamaḏânî*, Leiden 1976, s. 403-421; Hüsnî Zeyne, *el-'Aḳl 'inde'l-Mu'tezile*, Beyrut 1978, s. 59; Abdülfettâh Lâşîn, *Belâġatü'l-Ḳur'ân fî âṣâri'l-Ḳāḍî 'Abdilcebbâr ve eṡeruhû fi'd-dirâsâti'l-belâġa*, Kahire 1978, s. 71-73; Âişe Yûsuf el-Mennâî, *Uṣûlü'l-'aḳîde beyne'l-Mu'tezile ve'ş-Şî'ati'l-İmâmiyye*, Devha 1412/1992, s. 343-346; Hânım İbrâhim Yûsuf, *Aṣlü'l-'adl 'inde'l-Mu'tezile*, Kahire 1413/1993, s. 67-148; M. Schwarz, "The Qāḍī 'Abd al-Ğabbār's Refutation of the Aš'arite Doctrine of 'Acquisition (Kasb)", *IOS*, VI (1976), s. 229-263.

 İLYAS ÇELEBİ

□ FIKIH. Kendinden sonraki nesiller üzerinde derin izler bırakan Kâdî Abdülcebbâr'ın İslâmî ilimlere bütüncül bakışı sebebiyle fıkıh ve fıkıh usulü alanında da kelâm konularına yaklaşımının doğrudan sonucu olan önemli görüşleri vardır. Fıkıh usulü alanında *el-'Umed* ve *en-Nihâye fî uṣûli'l-fıḳh* adlı iki eser kaleme alan, ayrıca *el-Muġnî*'nin *eş-Şer'iyyât* adını verdiği bir bölümünü (eserin XVII. cildi olarak neşredilmiştir) fıkıh usulü konularına ayıran Kâdî Abdülcebbâr, kelâma dair diğer eserlerinde de yeri geldikçe fıkhın çeşitli meselelerine dair görüşünü açıklamıştır. *eş-Şer'iyyât*'ta günümüze ulaşmayan ilk iki eserinden sık sık alıntılar yaptığı gibi (meselâ bk. *el-Muġnî*, XVII, 102, 113, 115, 327) bunlardan özellikle *el-'Umed* mütekellimîn ekolünün klasik dört eserinden biri sayılmış ve sonraki fıkıh usulü düşüncesini derinden etkilemiştir.

Kâdî Abdülcebbâr'ın fıkıh ve fıkıh usulüne bakışını delil anlayışı ortaya koymakta, delilleri hüccetü'l-akl, kitap, sünnet ve icmâ şeklinde dört başlık altında sıralaması da (*Fażlü'l-i'tizâl*, s. 139; *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, s. 88) aynı zamanda bir deliller hiyerarşisi anlamına gelmektedir. Müellif insan bilgisini zaruri ve müktesep olmak üzere iki kısma ayırır. Zaruri bilgiler insanın özel bir çaba harcamaksızın elde ettiği, müktesep bilgiler ise gayret gerektiren, delile dayalı bilgilerdir (*el-Muġnî*, XVII, 284-285). Bu ayırım, onun düşünce sisteminde önemli bir yeri olan akliyyât-şer'iyyât ayırımıyla da yakından ilgilidir. Akliyyât (makūlât) ve şer'iyyât (sem'iyyât) alanları arasında bir öncelik-sonralık ilişkisi mevcut olup akliyyât önce gelir ve şer'iyyât ona ilâvede bulunur. Bu ilişki biçimi, esasen makūlât alanına ait olan akîde ve hüsün-kubuh meselesinde çok açık biçimde görülür.

Kâdî Abdülcebbâr'ın, düşüncesinin postülaları olarak kabul edilebilecek iki temel inancın bulunduğunu söylemek mümkündür. Bunlardan birincisi Allah'ın her yönden bir olması (tevhid), ikincisi insanın sorumlu bir varlık olmasıdır (adalet). Böyle olunca insanın özgürlüğü, onun sorumlu olmasının ön şartı olduğu gibi aklı da özgürlüğü ve sorumluluğu kavrama ve ilâhî hitabı anlamanın ön şartı olarak vahiyden evvel gelir. Akıl, diğer delillerin delil olarak teşhis edilebilmesi ve geçerli olabilmesinin ön şartı olarak anlamlı ve önemli olduğu gibi akıl tarafından teşhis ve kabul edilmiş olan diğer deliller de kendi alanlarında en az akıl delili kadar tayin edici bir önem taşır. Akıl din kurmaz ve din getirmez; ancak dinin anlaşılması ve yaşanması için gerekli olan esasları hazırlar. Bundan dolayı akıl ile sem' arasında da hüsün-kubuh noktasında bir uyuşma bulunmakla birlikte sem', içinde taşıdığı unsurlar itibariyle hep akla uygun olmak durumunda değildir; hatta akılla çelişen unsurlar da içerebilir. Aklın bu durumda vazifesi, kendi hükmüyle çelişse bile sübûtuna kāil olduktan sonra kendi hükmünü terkederek sem'i kabul etmektir. Sem' kabul edildikten sonra akıl yine devreden çıkmaz; önce insanla sem' arasında irtibatı kuran akıl daha sonra da sem' ile hayat arasındaki irtibatı kurarken devreye girer. Bu seviyede aklın devreye girmesi kıyas ve ictihad deliliyle olur.

Fıkıhtaki delilleri ele alış şekli hüsün-kubuh anlayışı ile doğrudan irtibatlı olan Kâdî Abdülcebbâr, esas itibariyle fiillerdeki iyilik ve kötülüğü onların insanla irtibatları içerisinde ortaya çıkan sonuçları, yani fiillerin bir tür kesbleri olarak görür. Bir fiil, insanlar tarafından zararlı kabul edilen bazı sonuçlar ortaya çıkardığı için zararlı olarak görülmekte, bu zarardan dolayı da ona kötü denilmektedir. Bu durumda kubuh, kendisinde var olan veya fiillerin aynen taşıdığı bir vasıf olmayıp insanlar açısından onun kazandığı konumu veya yeri belirtmektedir. Diğer bir ifadeyle hüsün ve kubuh bir tür nisbet meselesi olmakta, bunların nesnel varlığı tartışmasız olarak kabul edilmekle birlikte ontik durumları fiillerin dahil oldukları ilişki düzenine irca edilerek onların ahlâkî değerleri bu düzen içerisindeki yerlerinden hareketle belirlenmeye çalışılmaktadır (*el-Muḫtaṣar*, I, 211). Buna göre hüsün ve kubhun akıl tarafından bilinebileceğini kabul etmek, bir fiilin dahil olduğu ilişki düzeni içerisinde insan açısından ortaya çıkaracağı sonucun bilinebilmesi demektir.

Kādî Abdülcebbâr şer'î hükümler olarak bilinen mubah, nedb, vücûb gibi kavramları da aynı zeminde temellendirir ve fiilin nedb, hurmet gibi şer'î sıfatının üçüncü şahıstan gelen övgü, yerme, tehdit türündeki tavırdan doğduğunu söyler. Mubah, mendup ve vâcip fiiller iyi olmaları açısından müşterek olsa da üçüncü şahsın bunların yapılmasına ilişkin talebinin muhtelif derecelerde bulunması yönüyle birbirinden ayrılır. Bir fiilin iyi olup olmadığını bilebilen akıl, onun dindeki yeri konusunda herhangi bir hüküm veremeyerek bunu sem'e bırakmakta, sem' de onu fiiller arasında bir derecelendirme yaparak bildirmektedir (*el-Muġnî*, XVII, 243). Böylece şer'î hükümle hüsün-kubuh meselesi arasında, bir ileri safhada da Mu'tezilî anlayışla fıkıh arasında irtibat kurulmuş, akıldan vazgeçmeksizin sem'e bir yer açıldığı gibi sem'iyyâtta mevcut olan da muhafaza edilmiş olmaktadır.

Sem'î delillerin neler olduğunu ve niçin bunların böyle olması gerektiğini ayrıca temellendirme ihtiyacı duymayan Kādî Abdülcebbâr, kendi zamanına kadar ulaştığı haliyle Mu'tezilî ulemânın da kabul ettiği kitap, sünnet, icmâ, kıyas ve ictihad olarak sıralanan delillerden her birinin ne anlamda delil olduğunu ve bu delillerin hükme delâlet cihetini döneminde ortaya çıkan sorular çerçevesinde ve Mu'tezilî gelenek içerisinde ele alır.

Kādî Abdülcebbâr dilin mahiyeti, lafız-anlam ilişkisi konusuna ayrı bir önem verir ve bunu birinci delil olan Kur'an'ın anlaşılması sorununun bir parçası, hatta ön şartı olarak görür. Kur'an'da anlamsız herhangi bir şeyin bulunmadığı, onda mevcut her âyetin bir şeye delâlet ettiği hususunda herkesin görüş birliği içinde olduğunu söyleyen müellife göre lisanî ifadeler, taşıdıkları anlamları kendi başlarına belirtmekte yeterli değildir; çünkü öncelikle dil karşılıklı anlaşma neticesinde ortaya çıkmıştır ve bundan dolayı dildeki herhangi bir ifadenin mutlak veya tabii bir anlamından bahsedilemez. Sözü söyleyenin (mütekellim) o sözle alışılagelmişin dışında başka bir şeyi kastetme ihtimali her zaman mevcut olduğundan söyleneni anlamak isteyen muhatabın daima mütekellimin kastını ve muradını dikkate alması gerekir. Söylediğinin anlaşılmasını isteyen mütekellimin de ya sözde veya söz dışı başka bir vasıta ile kastının ve muradının ne olduğunu gösteren bazı karîneleri sevketmesi gerekir. Aksi takdirde sözün anlaşılması mümkün olmaz. Ancak sözün söyleyenin kastını ifadede tek başına yeterli olmadığını söylemek iletişimde muhataba tayin edici bir yer vermek anlamına gelmekte, bu da onun sözden istediğini anlayabileceği gibi bir durum ortaya çıkarmaktadır. Bunun için de Kādî Abdülcebbâr, burada muhatap açısından ortaya çıkacak olan keyfîliği, hüsün-kubuh meselesinde takındığı tavırla ve akla verdiği yerle dengelemeye çalışır. Buna göre hitap bir yönüyle maslahatla ilgili olmak, hatta maslahata dayanmak zorunda olduğu gibi diğer yönüyle iyilik ve kötülük vahiy olmadan da akılla bilinebilir. Bunlar hitaptaki kastın ve muradın anlaşılmasının tabii karîneleridir. Bu yönden tek başına lisanın, kastı ve muradı ifadede yeterli olması mümkün görülmediği gibi lisanî olan vahyin de maslahatı dikkate alan akıl olmaksızın anlaşılması mümkün olmayacaktır (*a.g.e.*, XVII, 13). Bundan dolayı müellif, bütün olarak Kur'an ve şer'î hükümlerin hepsinin inşâ olmayıp ihbar olduğu, yani vahiy öncesi mevcut olan, ancak bilinmesi için akla ve aklın da görebilmesi için vahye ihtiyaç hissedilen iyi ve kötünün bildirilmesi anlamına geldiği görüşünü savunmaktadır. Burada ayrıca Hz. Peygamber'in beyanını ve icmâı Kur'an'ın anlaşılması konusunda dil dışı karîneler olarak dikkate alıp hitabın anlaşılmasındaki muhtemel keyfîliğin aşılmasında onlara da önemli bir rol yükler.

Lafız-anlam ilişkisine dair yukarıdaki yaklaşımını Kādî Abdülcebbâr şer'î delillerin alt konularına da yansıtır. Meselâ her ne kadar emri ve nehyi haberden ayırsa da sonuçta bunları bir tür haber olarak kabul etmektedir (*a.g.e.*, XVII, 23, 104, 113). Buna göre bir kimseye "şunu yap" demek "şunu yapmanı istiyorum" demektir. Emir sîga olarak kendinde bir isteği ifade etmekle birlikte bir icabı taşımamakta, ona icap gücünü veya vasfını dil dışı faktörler vermektedir (*a.g.e.*, XVII, 113). Yani Kādî Abdülcebbâr'a göre emir icap ifade etmez; bu anlamda emrin mutlak bir mûcebinden de söz edilemez; emir sîgasındaki ifadeler muhtelif mûceblere sahip olabilir; bunlardan sadece biri vücûbdur. Emir sîgasında gerçekleşen bir ifadenin vücûb ifade etmesi için mükellefin emredileni yapacak durumda olması ve yapacak durumda olduğunu, emredileni yaptığı takdirde bir mükâfat elde edeceğini veya yapmaması halinde bir ceza ile karşılaşacağını, nihayet yapılması emredilen fiilin ne olduğunu açık ve kesin bir şekilde bilmesi gibi şartlar aranır (*a.g.e.*, XVII, 126).

Din kıyamete kadar geçerli olduğu için onun anlaşılması ve ona uyulmasının sahih bir yolu olmalı ve hayatla din arasında gerçek bir ilişki kurmanın herkesi bağlayıcı bir vasıtası bulunmalıdır. Bu vasıtanın icmâ olduğu kanaatini taşıyan Kādî Abdülcebbâr (*a.g.e.*, XVII, 200) icmâı iki kısma ayırmaktadır. Bunlardan birincisi ammenin ve ulemânın birlikte ulaştığı icmâdır ki müellif bunu tevâtürle eş anlamlı olarak kullanmaktadır. İkincisi sadece ulemâ arasında oluşan ittifaktır. Bunun ön şartı ise ammenin bu konuda elde edilen bilgiye ulaşma imkânına sahip bulunamayışıdır. Bu şekilde gerçekleşen icmâ zorunlu ittibâı gerektirdiğinden bütün ümmetin ittifakı olarak kabul edilebilir (*a.g.e.*, XVII, 247).

Gerçekleşmiş bir icmâ ona uyması mümkün olan herkes için hüccettir (*a.g.e.*, XVII, 209). Yüce Allah, muhatapları müminlerin yoluna uymakla ve bundan ayrılmamakla yükümlü tutmuştur (en-Nisâ 4/115). Burada söz konusu olan bütün müminlerdir; müminlerin büyük bir kısmının ittifakı bunu bağlayıcı kılmak için yeterli değildir. Yine icmâda dikkate alınması gereken bir husus da icmâın kalplerde değil herkesin görüp anlayabileceği bir beyanla gerçekleşmesinin gereğidir. Ancak bu beyanın mutlaka sözlü olması icap etmez; fiilî olarak veya karşı çıkma imkânı bulunmasına rağmen karşı çıkılmayarak da gerçekleşebilir. Bu durumda onların kalben muhalif olup olmadıkları dikkate alınmaz. Öte yandan şahısların muhtelif şekilde gerçekleşen beyanını anlamada hayat tarzlarını bilmenin önemli bir yeri vardır (*a.g.e.*, XVII, 210).

Kādî Abdülcebbâr'a göre icmâ ümmetin ittifakıdır ve ulemâ da bu ümmetin bir unsuru olarak bunda pay sahibidir. Çünkü ümmet en azından ana hatlarıyla neyin dine ait olduğunu bilmek durumundadır, bundan dolayı bütün ümmetin ittifakının yerini ulemânın ittifakı dolduramaz (*a.g.e.*, XVII, 212). Gerçekleşmiş olduğu kesin şekilde bilinen bir icmâdan sonra beyan edilen bir görüş şâz sayılarak dikkate alınmaz. Kādî Abdülcebbâr, gerçekleşmiş olan bir icmâdan sonra ona aykırı bir icmâı, Mu'tezile imamlarından Ebû Abdullah hilâfına ve Ebû Ali'nin tavrına uygun olarak geçerli görmez (*a.g.e.*, XVII, 220-221). Aklî alanda olduğu gibi şer'î alanda da herkesin kolayca bildiği ve bilmesi gerekli olan zaruri bilgilerin yanı sıra bazı hususlar vardır ki bunlarda doğrudan bilgi edinme imkânı yoktur; bu alanda mevcut emâre ve işaretlerden

hareketle bazı bilgilere ulaşılır. Bu tür bilgilere ulaşmanın en yaygın ve güvenilir yolu kıyastır. Kıyas bir delile istinaden yapıldığı için insanın hevâ ve hevesinin devre dışı kalmasını sağlar.

Kādî Abdülcebbâr, kıyası da ictihadı da Kitap ve Sünnet'in fer'i olarak ele almakla birlikte onu aklî olarak kabul eder; her ikisi de fikir ve nazardır. Ancak kıyas delillerde, ictihad ise emârelerde fikirdir (*a.g.e.*, XVII, 288, 331). Nazar ve fikrin kendisi mutlak anlamda insanı kesin bilgiye ulaştırmaz; bundan dolayı bunların kayıt altına alınması, bazı formel şartlara tâbi tutulması gerekir. Bu durum sadece şer'î alan için değil aklî alan için de geçerlidir. Kıyasın tek olduğunu söyleyen Kādî Abdülcebbâr aklî kıyasla şer'î kıyas arasında bir ayırım yapmaz; bunların sûreti aynıdır (*a.g.e.*, XVII, 280). Bilgide mükteseple zaruri olan arasında da fark yoktur. Böyle olunca aklî alanda sıhhati belli olan bir bilgi elde etme yolu aynı şekilde şer'î alanda da geçerlidir. Zaruri olanlarla taabbüd gerçekleştiği gibi müktesep olan bilgilerle de taabbüd gerçekleşmektedir (*a.g.e.*, XVII, 276-278).

Kıyas için gerekli olan en önemli şart bir asıl ve asılda bulunan illettir. Asıl kitap, sünnet ve icmâdan herhangi biriyle sabit olan bir hükümdür. İllet, hükmün sebebi gösterilerek bizzat şâri' tarafından belirtilebileceği gibi nassın doğrudan olmayan bir ifadeyle illete tembih etmesi de muhtemeldir. Bu tembihi dikkate alıp illet olarak değerlendirmek fukahanın işidir. İlleti tesbitte üçüncü bir yol, asılda bulunan bazı vasıfların onda belirtilen hükme illet olabilmesi durumudur. Burada eğer birden çok vasıf varsa duruma göre bunların bir kısmı dikkate alınabileceği gibi bazan sadece biri illet olarak görülebilir. Aynı şekilde açıkça illet sayılabilecek birden fazla husus söz konusu olabilir; bu durumda illet olma ihtimali en zayıf olanlar çıkarıldıktan sonra illet olma ihtimali en yüksek olanı illet kabul edilir (*a.g.e.*, XVII, 332-333).

Kādî Abdülcebbâr, ictihadı aynen kıyas gibi dinin hayatla irtibatının kurulmasının zorunlu bir yolu olarak görür. Ona göre dinle hayat arasında irtibat kurarken de insanın karşısına üç ayrı seviyede delil çıkar. Bunlardan birincisi nas şeklindedir ve ilgili olduğu konu hakkında açık bir hüküm ifade eder. Burada tartışmasız bir şekilde delilin zâhirine bağlı olarak hüküm verilir. İkincisi kıyastır. Hakkında hüküm bulunan bir şeyle hakkında açık hüküm bulunmayan bir şey arasında hükmün varlığına esas teşkil eden hususun (illet) ayniyeti tesbit edildiğinde birincisinin hükmü ikincisi için de geçerli kılınır. Üçüncü durumda ise nasta bulunan bazı emâreleri dikkate alarak aralarında kıyası mümkün kılacak bir illetin bulunmadığı hallerde emârelere dayanıp bir hüküm vermektir ki burada emâre, insanda bu konu hakkında bir zann-ı gālib oluşturmayı sağlar. Bu zann-ı gālibe dayanarak hakkında açık nas bulunmayan konulara dair bir hükme ulaşılır ki buna ictihad denilmektedir. İctihad bir taraftan insanın tabii bilme yollarından birisi, diğer taraftan dinle hayat arasında alâka kurmanın zaruri bir yoludur. Birinci ve ikinci alanlarda ihtilâf câiz olmazken üçüncüsü bir ihtilâf alanıdır ve bu alanda ihtilâf câiz, hatta gereklidir (*a.g.e.*, XVII, 281). Kādî Abdülcebbâr bu anlamda her müctehidin ulaştığı sonuç ne olursa olsun isabet ettiğini kabul eder.

Her ne kadar fıkhın temel meselelerine kendinden önceki Mu'tezile imamlarının geliştirdiği düşünce çerçevesinde yaklaşsa da Kādî Abdülcebbâr tamamen onlara bağımlı bir tavır içinde değildir. Müellif kelâm anlayışıyla bütünlüğü kurmaya ve iç tutarlılığa ayrı bir önem vermiş ve yeri geldikçe Mu'tezile ulemâsının görüşlerini de eleştirmiştir (*a.g.e.*, XVII, 55-57, 298-301). Kelâmcı kimliğiyle fıkıh usulünün meselelerine bakışı usulcüler arasında geniş ilgi uyandırmış ve bu alana önemli bir katkı sağlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, tür.yer.; a.mlf., *el-Muḫtaṣar fî Uṣûli'd-dîn* (nşr. Muhammed Amâre, *Resâ'ilü'l-ʿadl ve't-tevḥîd* içinde), Kahire 1971, I, 168-253; a.mlf., *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, s. 88, 606-607; a.mlf., *Fażlü'l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile* (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 139-169; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Muʿtemed fî uṣûli'l-fıḳh* (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dımaşk 1384-85/1964-65, I-II, tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, II. cild sonunda s. 5-46; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *et-Telḫîṣ* (nşr. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî – Şübbeyr Ahmed el-Ömerî), Beyrut 1417/1996, I, 209-216; İbn Haldûn, *Muḳaddime*, III, 1065-1066; Abdülvehhâb Hallâf, *İslâm Hukuk Felsefesi: İlmü usûli'l-fıkh* (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1973, tercüme edenin girişi, s. 83-85; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, *el-Fikrü'l-uṣûlî, dirâse taḥlîliyye naḳdiyye*, Cidde 1984, s. 191-223; Ali b. Sa'd ed-Düveyhî, *Ârâ'ü'l-Muʿtezile el-uṣûliyye*, Riyad 1415/1995; Yüksel Macit, *Mu'tezilenin Fıkıh Usûlü Anlayışı* (doktora tezi, 2000), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; M. Bernand, "L'igmâ' chez Abd al-Gabbâr et l'objection d'an-Nazzâm", *St.I*, XXX (1969), s. 27-38; a.mlf., "Nouvelles remarques sur l'igmâ chez le Qāḍī ʿAbd al-Ğabbār", *Arabica*, XIX, Leiden 1972, s. 78-82.

 TAHSİN GÖRGÜN

Diğer Dinler. *el-Muğnî* adlı kitabının çeşitli bölümlerinde diğer dinlerle ilgili görüşlerine de yer veren Kādî Abdülcebbâr, eserin V. cildini büyük ölçüde tevhid inancına aykırı bulduğu din ve mezheplere ayırmıştır. Özellikle nübüvvet müessesesi ve Hz. Muhammed'in peygamberliğiyle bağlantılı olarak Ehl-i kitap ve diğer din mensuplarıyla ilgili görüşlerini *Teşbîtü delâ'ili'n-nübüvve*'sinde bulmak mümkündür. Ayrıca öğrencileri tarafından şerhedilip düzenlenen ve kendisine nisbet edilen *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse* ile *el-Mecmûʿ fi'l-muḥîṭ bi't-teklîf* adlı eserlerde konuyla ilgili açıklamalar mevcuttur. Abdülcebbâr'ın yetişme tarzı, seyahatleri ve ifa ettiği görevler, onun eski dinlerden ve bunlara karşı yöneltilen eleştirilerden haberdar olmasını sağlamıştır. Kendisinden önce Abdullah b. İsmâil el-Hâşimî, Ali b. Rabben et-Taberî, Ebû Îsâ el-Verrâk ve Câhiz gibi âlimler de bilhassa Ehl-i kitaba ve diğer din mensuplarına karşı bir literatürün günümüze kadar gelen örneklerini vermişlerdi.

Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*'nin V. cildinde öncelikle tevhid inancına aykırı bulduğu düalist inanç sistemlerini (Seneviyye), Mecûsîliği, Hıristiyanlığı, Sâbiîliği ve Câhiliye Arapları'nın inanışlarını ana hatlarıyla ele alarak incelemiştir. İran ve Hint dinlerinde onun kaynaklarını büyük ölçüde, Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî'nin günümüze kadar gelmeyen *Kitâbü'l-Ârâ' ve'd-diyânât*'ı ile Ahmed b. Hasan el-Mismaî, Ebû Îsâ el-Verrâk ve Ebû Saîd el-Husrî'nin adlarını vermediği eserleri teşkil etmiştir.

Seneviyye'yi oluşturan mezhepler bazı hususlarda görüş ayrılığına düşseler de Kādî Abdülcebbâr hepsinin düalist mahiyetli bir inanç taşıdığını, onlardan Mâniyye'nin (Mâneviyye, Maniheizm) âlemin nur ve zulmet olmak üzere kadîm ve ezelî iki prensipten yaratıldığına, bu iki aslın da farklı cevher, nefis, fiil ve sıfatlara sahip bulunduğuna inandığını, ancak yaratılışı sağlamakta iki kadîm aslın bir araya gelme ve ayrılma hususunda görüş ayrılığına düştüğünü belirtmiştir (*el-Muğnî*, V, 9-15). Aynı inanç sistemini benimseyen Mezdekiyye, kadîm asıllardan nurun kendi iradesiyle hareket edip bilgi ve duyu sahibi olduğuna, karanlığın ise diğeriyle uyum halinde hareket ettiğine, cahil ve duyusuz bulunduğuna inanmıştır. Deysâniyye nurun hayat, kudret, ilim ve fiil sahibi iken karanlığın ölü, acz ve hareketsizlik gibi eksik nitelikler taşıdığını kabul ederken Merkûniyye (Marcionites), birbiri-

ne her yönden zıt iki aslın âlemin yaratılışı için bir araya gelmesini mümkün görmediğinden nurdan alt seviyede ve karanlıktan üst seviyede ikisini birleştiren aracı bir üçüncü aslın varlığına inanmış, bu mezhep içinde de terkibin üç asılla mı yoksa üçüncü ile nurun arasında mı gerçekleştiği yönünde ihtilâflar çıkmıştır. Abdülcebbâr, iki kadîm asla inanmakla birlikte bunların imtizacı ve özellikleri hakkında farklı kanaatlere sahip bulunan Mâhâniyye, Sıyâmiyye, Maklâsıyye gibi düalist inançlı mezheplerin görüşlerini de aktarmıştır (*a.g.e.*, V, 9-21).

Kâinatı yaratan birbirine zıt özelliklere sahip iki kadîm prensibe inanmayı çelişkili bulduğunu belirten Kādî Abdülcebbâr, kadîm varlığın bizâtihi kāim olması gerektiğini ve kendi sıfatlarının zıddına sahip bulunan bir başka ortak kabul etmeyeceğini ifade etmiştir (*a.g.e.*, V, 25). Ayrıca kadîm asılların bir araya gelmesinin hangisinin iradesiyle gerçekleştiği yönündeki açıklamaları da yetersiz görmüş ve aynı zamanda kıdem anlayışıyla bağdaşmayacağına dikkat çekmiştir (*a.g.e.*, V, 28-30). Merkûniyye'nin aracı bir üçüncü aslın varlığını kabul etmesinin çeşitli yönlerden çelişkisini belirttiği gibi (*a.g.e.*, V, 41-44) Senevî mezheplerin iki asıl prensipten oluşmuş âlem anlayışlarını da eleştirmiştir (*a.g.e.*, V, 55-70).

Müellifin tevhid ilkesine aykırı bulduğu diğer bir din de Mecûsîlik'tir. Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî'den naklen onların da âlemin sonradanlığını kabul etmekle birlikte Hürmüz ve Ehrimen (tanrı ve şeytan) diye adlandırdıkları iki asıl prensibe inandıklarını, bunların mahiyeti ve özellikleri hakkında farklı kanaatler taşıdıklarını belirtmiştir. Mecûsîler'in sonuncusunun Zerdüşt olduğunu iddia ettikleri peygamberleri de bulunmaktadır. Ancak iki asıl prensibin konumu, mahiyeti ve onlarla varlık arasındaki ilişkiyi tatminkâr bir şekilde ortaya koyamadıklarından Seneviyye inancı için ileri sürdüğü itirazları Mecûsîliğe de yöneltmiştir (*a.g.e.*, V, 71-79).

Kādî Abdülcebbâr, teslîs anlayışına dayalı tanrı inancı üzerine temellendirilen Hıristiyanlığı da tevhid anlayışına aykırı inanç sistemleri içinde ele almıştır. Hıristiyanların Ya'kûbîler, Nestûrîler ve Melkâiyye olmak üzere üç mezhebinden bahsetmiş, bunların yaratıcı Tanrı'nın bir cevherle baba, oğul ve Rûhulkudüs şeklinde üç asıldan (ekānîm-i selâse) ibaret olduğu, oğulun Mesîh diye adlandırılan bir şahısla birleştiği (ittihad), bu şahsın insanların kurtuluşu için ortaya çıktığı ve çarmıha gerildiği hususunda görüş birliği içinde bulunduklarını, ancak Mesîh'in mahiyeti hakkında ihtilâf ettiklerini belirtmiştir. Mesîh'teki ittihadın mahiyeti de tartışma konusu olmuş, imtizaç, hulûl, yansıma veya mekân edinme şeklinde gerçekleştiği yönünde görüşler ileri sürülmüştür (*a.g.e.*, V, 80-84; *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, s. 291-297; *Teşbîtü delâ'ili'n-nübüvve*, I, 108-121).

Kādî Abdülcebbâr'ın Hıristiyanlığa yönelik tenkidi, genellikle Allah'a cevher olma isnadı ile cevher ve üknûmlar arasındaki ulûhiyyet ilişkisinde yoğunlaşmaktadır. Müellif, cevher ve üknûmlar arasında bir zât-sıfat münasebeti mi yoksa iki zât ilişkisi mi bulunduğunun belirsizliğine ve üknûmların sıfat kabul edilmesi halinde kadîm sıfatların tecessüm etmesi, zaman ve mekân şartlarını haiz olması gibi problemlerin ortaya çıkacağına dikkat çekmiş, öte yandan üknûmların yanında cevherin ne işlev gördüğü sorusunun açıkta kaldığını belirtmiştir. Diğer taraftan Hz. Îsâ'ya ulûhiyyet izâfe edilmesine onun yemesi içmesi, çocukluk ve erginlik devrelerini yaşaması, hem kendisinin Allah'a ibadet ve niyazda bulunması hem de başkalarını O'na kulluk etmeye çağırması ve önceki peygamberlerin yolundan gitmesi şeklindeki istidlâllerle karşı çıkmıştır (*el-Muġnî*, V, 86-151; *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, s. 292, 295). Kādî Abdülcebbâr, *Teşbîtü delâ'ili'n-nübüvve*'sinde hıristiyanların Hz. Îsâ hakkındaki farklı telakkilerini, onun çarmıha gerildiği yolundaki iddialarını ve İncil metinlerine de yansıyan çelişkili haberlerini ayrıntılı biçimde açıklamıştır (I, 91-128). Hıristiyanlık'la ilgili yaklaşımlarında Ebû Ali el-Cübbâî ve Câhiz'in görüşlerini aktarmış, kendisinden önceki diğer âlimlerden de iktibaslarda bulunmuştur.

Sâbiîliği, çok tanrılı inanç yapısıyla tevhid anlayışına aykırı inanç sistemleri sıralamasında Hıristiyanlık'tan sonra ele alan Kādî Abdülcebbâr, Sâbiîler'in ezelî olan Tanrı'nın âlemi ve onu idare etmek üzere yedi gezegeni yarattığını, zamanla âlemin ezelîliğini ve gezegenlerin ulûhiyyetini kabul ettiklerini söylemiş ve tevhid anlayışından hareketle Sâbiîler'i eleştirmiştir (*el-Muġnî*, V, 102-104). Ayrıca Hint, Çin ve Araplar'dan bazı grupların kendilerini Tanrı'ya yaklaştıracağı inancıyla gökteki yıldızları temsilen putlar yaptıklarını ve zamanla onlara tapınmak suretiyle tevhid anlayışından ayrıldıklarını belirtmiştir (*a.g.e.*, V, 105-109).

İslâm'a aykırı dinleri sıralarken Kādî Abdülcebbâr, Yahudilik ve Berâhime'yi daha çok nübüvvet tartışmalarıyla bağlantılı olarak ele almış, Hz. Mûsâ'nın şeriatının neshi söz konusu olduğu için yahudilerin Îsâ ve Muhammed'in peygamberliklerini kabul etmediklerini ifade etmiştir. Abdülcebbâr, Hz. Muhammed'in nübüvvetinin Mûsâ tarafından haber verildiğine dikkat çekmiş ve onun tebliğiyle Mûsevî şeriatın neshedildiğini belirtmiş, son peygamberin nübüvvetini çeşitli yönlerden ispat etmiştir (*a.g.e.*, XVI, 138-144; *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, s. 576-584). Müellif, ***Teşbîtü delâ'ili'n-nübüvve*** adlı eserinde daha çok tarihî tecrübeyi tasvir ederek Medineli yahudilerin Hz. Peygamber'in tebliğine karşı tavırlarından, müslümanlarla aralarında geçen çeşitli olaylardan bahsetmiştir (II, 401-416, 434-435, 489-497). Kādî Abdülcebbâr, âlemin yaratılmışlığını ve Allah'ın varlığını kabul etmekle birlikte akılla yetinilmesinin gerektiğini ileri süren Berâhime'nin iddialarını da nübüvvetin ispatı yöntemleriyle çürütmüştür (*el-Muġnî*, XV, 21, 45-50, 73, 109-146).

Kādî Abdülcebbâr'ın günümüze ulaşan hacimli eserlerinde diğer dinler hakkında verdiği bilgiler Batılı araştırmacıların dikkatini çekmiştir. Bu araştırmacılardan S. M. Stern, onun *Teşbîtü delâ'ili'n-nübüvve*'de hıristiyanların Hz. Îsâ hakkındaki inançlarını ve onun çarmıha gerilmesini tasvir ederken kullandığı İncil metinlerini incelemiş, bilinenlerin dışında apokrif İncil metinlerine de başvurduğuna dikkat çekmiş, ayrıca Îsâ Mesîh'in dininin Roma gelenekleriyle nasıl saptırıldığına dair verdiği bilgiler üzerinde de tahlilî bir çalışma yapmıştır (bk. bibl.). Sholomo Pines de Kādî Abdülcebbâr'ın söz konusu eserinin, erken dönem Hıristiyanlık ve yahudi-hıristiyan geleneği açısından önemli bilgiler içerdiğini dile getirmiş, onun otantik sayılanlarla birlikte eski apokrif Süryânî İncilleri'ni de kullandığını belirlemiştir (*Jerusalem Studies*, IX [1987], s. 195-278). Kādî Abdülcebbâr'ın diğer dinlerle ilgili görüşleri üzerine önemli çalışmalar yapan Guy Monnot ise *Penseurs musulmans et religions iraniennes: 'Abd al-Jabbar et ses devanciers* adlı kitabında, onun düalist inanç sistemlerine yaklaşımını kaynaklarını da belirterek ayrıntılı biçimde incelemiştir. Monnot ayrıca, *Islam et religions* adlı eserinin bir

bölümünde (s. 207-237) *el-Muġnî*'den hareketle Kâdî Abdülcebbâr'ın Sâbiîlik ve putperestlikle ilgili görüşlerini, diğer bir bölümünde de (s. 239-259) hıristiyanların doktrinleri hakkındaki yaklaşımlarını tahlil etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, V, 9, 21, 25, 28-30, 41-44, 55-70, 71-79, 80-84, 86-151; XV, 21, 45-50, 73, 109-146; XVI, 138-144; ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, s. 291-297, 576-584; a.mlf., *Tesbîtü delâ'ili'n-nübüvve* (nşr. Abdülkerîm Osman), Beyrut 1386/1966, I, 91-128; II, 401-416, 434-435, 489-497; G. Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes: 'Abd al-Jabbar et ses devanciers*, Paris 1974; a.mlf., *Islam et religions*, Paris 1986, s. 207-237, 239-259; S. M. Stern, "Quatations from Apocryphal Gospels in 'Abd Al-Jabbar", *Journal of Theological Studies*, XVIII, London 1967, s. 34-57; a.mlf., "Abd al-Jabbar's Account of How Christ's Religion Was Falsified by the Adoption of Roman Customs", *a.e.*, XIX (1968), s. 128-176; S. Pines, "Gospel Quatations and Cognate Topics in 'Abd al-Jabbār's Tathbīt in Relation to Early Christian and Judeo-Christian Readings and Traditions", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, IX, Jerusalem 1987, s. 195-278.

 MUSTAFA SİNANOĞLU

KÂDÎ ABDÜLVEHHÂB
(القاضي عبدالوهاب)

Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî (ö. 422/1031)

Mâlikî fakihi.

7 Şevval 362'de (11 Temmuz 973) Bağdat'ta doğdu. Bağdat-Rakka arasındaki Rahbe (Miyâdîn) şehrini kuran Abbâsî Emîri Mâlik b. Tavk'ın (ö. 260/874) soyundan tanınmış bir aileye mensuptur. Mâlikîler'in Bağdat'taki imamlarından olan Ebû Bekir el-Ebherî, Ebû Bekir el-Bâkıllânî, İbnü'l-Cellâb, İbnü'l-Kassâr, Hüseyin b. Muhammed ed-Dekkāk el-Askerî, İbn Şâzân el-Bağdâdî ve Ebû Hafs İbn Şâhîn gibi âlimlerden ders okudu. Öğrenimini tamamladıktan sonra Irak bölgesindeki Bâderâyâ ve Bâkusâyâ ile Siirt (İs'ird) ve Dînever şehirlerinde kadılık yaptı. Ömrünün sonuna doğru içine düştüğü ekonomik sıkıntılar yüzünden, ticaretle uğraşan bir kardeşinin bulunduğu Kahire'ye göç etti. İmam Şâfiî aleyhinde söylediği bir söz üzerine Şâfiî mezhebi mensuplarının kendisine zarar vermesinden korktuğu için Bağdat'tan ayrıldığı da söylenir. İbn Asâkir, Kâdî Abdülvehhâb'ın Mısır'a giderken Şevval 419'da (Kasım 1028) Dımaşk'a uğradığını kaydeder (*Târîḫu Dımaşḳ*, XXXVII, 337, 338). Yine bu yolculuğu sırasında uğradığı Maarretünnu'mân'da şair Ebü'l-Alâ el-Maarrî'ye misafir olmuş ve Maarrî onun fakihlik ve şairliğini öven beyitler söylemiştir (bazı şiirleri için bk. İbn Bessâm eş-Şenterînî, VIII, 516-529).

Kahire'de Mâlikî kadılığı yapan Abdülvehhâb, burada Mağrib ve Endülüs'e gitmeye niyetlenerek bölge ulemâsı ve bazı dostlarıyla görüşüp davet aldıysa da bu seyahati gerçekleşmedi. Hac için Mekke'de bulunduğu bir sırada hacılardan Müstansır-Billâh'ın Mısır'da Mâlikî mezhebi mensuplarına baskı yaptığını duyunca kendisine bir mektup göndererek durumu sordu, o da kendisine söylentilerin aslının olmadığını belirten bir cevap yazdı (*a.g.e.*, VIII, 520-521).

Kâdî Abdülvehhâb, gerek Irak gerekse Mısır'daki kadılıkları sırasında eğitim ve öğretimle meşgul olup pek çok öğrenci yetiştirdi. Bunlar arasında İbn Amrûs el-Bağdâdî, Abdülhak b. Hârûn es-Sıkıllî, hocasına yakınlığı ve bağlılığı dolayısıyla "Gulâm Abdülvehhâb" lakabı ile tanınan Ebü'l-Fazl Müslim b. Ali ed-Dımaşkī, İbnü'ş-Şemmâh el-Gāfikī, Hatîb el-Bağdâdî ve Ebû İshak eş-Şîrâzî gibi âlimler bulunmaktadır. Talebesi Hatîb el-Bağdâdî ile bir diğer talebesinden naklen İbn Asâkir'in ve Kādî İyâz'ın kaydettiğine göre Kâdî Abdülvehhâb Şâban 422'de (Ağustos 1031) Kahire'de vefat etti ve Karâfetüssuğrâ Kabristanı'nda İmam Şâfiî, İbnü'l-Kāsım ve Eşheb el-Kaysî'nin mezarlarına yakın bir yere gömüldü. Muvaffakuddin b. Osman ve İbn Hallikân ise ölüm tarihini 14 Safer 422 (10 Şubat 1031) olarak verirler.

Kâdî Abdülvehhâb, eserleri ve görüşleriyle Mâlikî mezhebinin usul ve fürûunun gelişmesine büyük katkıda bulunan müctehid imamlardandır. Hatîb el-Bağdâdî, ondan daha fakih bir Mâlikî âlimiyle karşılaşmadığını belirtirken (*Târîḫu Baġdâd*, XI, 31) Bâkıllânî de talebelerinden Ebû İmrân el-Fâsî ile Abdülvehhâb'ın bir araya gelmeleri halinde İmam Mâlik'in ilminin toplanmış olacağını söyler (Kādî İyâz, VII, 246). Kâdî Abdülvehhâb'ın rivayet ve görüşleri mezhep içerisinde büyük bir öneme sahip olup kendi eserleri yanında Mâlikî kaynaklarında ve özellikle Karâfî'nin *ez-Zaḫîre*'sinde geniş şekilde iktibas edilmiştir. Mâlikî doktrinini Ebû Bekir el-Bâkıllânî ve İbnü'l-Kassâr gibi fakih ve usulcülerden alan Kâdî Abdülvehhâb bunu İbn Rüşd, Bâcî ve Şehâbeddin el-Karâfî gibi sonraki âlimlere ulaştıran halkayı teşkil eder. Fâtımîler'in siyaset icabı Mısır'da Hanefî ve Mâlikî mezhepleri yerine kadılık görevini Şâfiî mezhebi mensuplarına vermeleri sebebiyle zayıflayan Mâlikî mezhebinin burada tekrar güçlenmesi onun sayesinde olmuştur (Râî el-Endelüsî, s. 307). "İki Muhammed (İbn Sahnûn ile İbnü'l-Mevvâz), iki şeyh (İbn Ebû Zeyd ile Ebû Bekir el-Ebherî) ve iki kadı (Kâdî Abdülvehhâb ile İbnü'l-Kassâr) olmasaydı Mâlikî mezhebi ortadan kalkardı" sözü de onun mezhebin tarihindeki rolüne işaret etmektedir. Kâdî Abdülvehhâb hocaları Ebherî, Bâkıllânî, İbnü'l-Kassâr ve İbnü'l-Cellâb ile birlikte, mezhep içindeki Mısır ve Kuzey Afrika ekollerinden farklı olarak diğer mezheplerin görüş ve metotlarını daha yakından tanıma, kendi görüşlerini onlarınkiyle karşılaştırma, kıyas, re'y ve farazî fıkha daha çok önem verme gibi özellikleriyle temayüz eden Irak mektebinin son büyük temsilcilerinden biridir.

Eserleri. 1. *el-Ma'ûne 'alâ mezhebi 'âlimi'l-Medîne* (I-II, nşr. Hamîş Abdülhak, Mekke 1415/1995). Müellifin daha önce kaleme aldığı iki hacimli eseri *el-Mümehhid* ile *Şerḥu Risâleti İbn Ebî Zeyd*'e giriş mahiyetinde muhtasar bir çalışmadır. Hükümlerin delilleri yanında diğer mezheplerin görüşlerinin de zikredildiği eser pek çok Mâlikî fıkıh kitabına kaynak olmuştur. **2.** *et-Telḳîn fi'l-fıḳhi'l-Mâlikî*. Mâlikî mezhebinin temel metinlerinden biri olan bu muhtasar eser, Muhammed Sâlis Saîd el-Gānî tarafından Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi'nde doktora tezi olarak neşre hazırlanıp yayımlanmıştır (Mekke 1416/1995). Kitap üzerine bizzat müellifin tamamlanmamış şerhinden başka (Karaviyyîn Ktp., nr. 355) İbn Bezîze *Ravżatü'l-müstebîn fî Şerḥi't-Telḳîn* ve Muhammed b. Ali el-Mâzerî *Şerḥu't-Telḳîn* adıyla birer şerh yazmışlardır. İbn Bezîze şerhinin talâk bahsinin sonuna kadar olan kısmı, Medine el-Câmiatü'l-İslâmiyye'de Muhammed b. Hüseyin Ali Bekrî (1415/1994), Mâzerî şerhinin sehiv bahsinin sonuna kadar olan kısmı da yine aynı üniversitede Zekî b. Muhammed Abdürrahîm Buhârî (1414/1993) tarafından doktora tezi olarak neşre hazırlanmıştır. **3.** *el-Muḳaddime fi'l-uṣûl*. *et-Telḳîn*'e giriş niteliğinde olup ef'âl-i mükellefînden bahseden bu küçük risâleyi Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî, İbnü'l-Kassâr'ın *el-Muḳaddime fi'l-uṣûl*'ü ve diğer bazı usul risâleleriyle birlikte yayımlamıştır (Beyrut 1996, s. 227-234). Nâşir ayrıca Kâdî Abdülvehhâb'ın çeşitli eserlerinden usulle ilgili bazı bölümleri de derleyip aynı eser içinde neşretmiştir (s. 235-308). **4.** *'Uyûnü'l-mecâlis*.